ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

64. BAND 1940 4. HEFT

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK·LEIPZIG

30033

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis der Ordensobern

Printed in Germany

Druck von Felizian Rauch Innsbruck

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Seite

Hugo Rahner, „Mysterium Lunae". Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit . . . . . 61—80. 121—131

O. Faller, Ambrosius, der Verfasser von De sacramentis. Die inneren Echtheitsgründe . . . . . 1—14. 81—101

H. Doergens, Seneca im Gegensatz zu Paulus. Ein Bericht . . . . . 14— 26

J. A. Jungmann, Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes „missa" . . . . . 26— 37

J. Linder, Zu Isaias 7,8f. und 7,16 . . . . . 101—104

A. Landgraf, Der Porretanismus der Homilien des Radulphus Ardens . . . . . 132—148

G. Schreiber, Prämonstratensische Frömmigkeit und die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens . . . . . 181—201

K. Prümm, Die pastorale Einheit des ersten Korintherbriefes . . . . . 202—214

NEUERSCHEINUNGEN

Der Katholizismus der Zukunft hrsg. von H. Mulert (K. Rahner) 149—152

Zwei Paradigmen einer Verkündigungstheologie (F. Lakner) . . . 152—154

Philosophie . . . . . 105—111

Altes Testament . . . . . 38— 44

Neues Testament . . . . . 44— 54

Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie . . . . . 215—222

Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 155—164

Kirchengeschichte . . . . . 111—116

Kirchenrecht . . . . . 222—229

Moral- und Pastoraltheologie . . . . . 229—238

Liturgik . . . . . 54— 60

Katechetik . . . . . 164—169

Homiletik . . . . . 116—120

Aszetik . . . . . 169—180

Register zum Jahrgang 64 (1940) . . . . . 239—240

Literarischer Anzeiger 1* 3* 5* 8*

NEUERSCHEINUNGEN UND GESCHENKBÜCHER

Dr. Petrus Klotz

An fremder Welten Tor

240 Seiten. Siebzig, zum Teil ganzseitige Bilder. Weltkarte.
Kart. 6.80, Halbleinen 7.80 RM

200 000 Kilometer um den Erdball, kreuz und quer durch alle Kontinente führt das spannende neue Buch des bekannten Reiseschriftstellers. Man kann ohne Übertreibung sagen: der Verfasser war überall, er kennt jedes Land der Erde. Seine Schilderungen atmen Geist, Frohsinn und Humor. Dieser Mann ist als Mensch, Künstler und Gelehrter gleich groß.

Dr. Karl Drexel

Feldkurat in Sibirien 1914–1920

2. Auflage. 240 Seiten, mit vielen Bildern, Holzschnitten und Karten.
Kartoniert 5.60, Halbleinen 6.80 RM

Weltkriegserinnerungen eines Seelsorgers, der Kamerad und Priester war. Durch den großen zeitlichen Abstand hat das Buch an Abgeklärtheit gewonnen. Es ist zum Heldengesang auf die heroische Geisteshaltung der katholischen Feldkuraten und des deutschen Soldatentums geworden.

Kirchliches Verordnungsblatt, Salzburg

Freyberger Laurentius

Baiwarisches und Barockes

120 Seiten, mit 25 ganzseitigen Bildern. Kart. 3.50, Halbleinen 4.40 RM

Ein Buch, das nicht nur Bayern angeht, sondern alle, die dieses schöne Land von Grund auf kennenlernen wollen! Freyberger will keine problematische Auseinandersetzung oder geistigtiefe Hinführung zu dem Wesen des bayerischen Stammes: er greift jene Schicht des Baiwarischen heraus, die uns den glühenden, lebensbejahenden Barock geschenkt hat.

Dr. Hugo Schnell, Scheidegg

Dr. Josef Weingartner

Tempel und Paläste

Kunstfahrten. 288 Seiten und 54 ganzseitige Bilder. Kartoniert 8.60,
Leinen 9.80 RM

Dieses bedeutende Buch behandelt zum überwiegenden Teil die große Sakralkunst. Aber wir werden zu diesen Weihestätten nicht von einem schwerblütigen Kunsthistoriker geführt, sondern von einem gewandten, heiläugigen Freund alles Schönen.

Sonntagsblatt für die kath. Familie, München

Wilhelm Sieber

Das frühgermanische Christentum

Ein Rundblick über seine Wesensart und seine Leistungen. 384 Seiten.
Kartoniert 4.60, Leinen 6.— RM

Wissenschaftliche Geschichtsdarstellung ohne Tendenz, schöne Sprache, einfache, schlichte, wahrhaft künstlerische Aufmachung heben dies Werk weit über den Rahmen anderer Schriften und Bücher, die diesen Stoff behandeln, hinaus.

Chrysologos, Paderborn

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

AMBROSIUS, DER VERFASSER VON DE SACRAMENTIS

DIE INNEREN ECHTHEITSGRÜNDE

VON OTTO FALLER S. J. — ROM

In den zehn Jahren, die seit meinem letzten Aufsatz über *De Sacramentis* in dieser Zeitschrift[1]) verflossen sind, wurde die Echtheitsfrage der wichtigen altchristlichen Osterkatechesen nur von G. Morin[2]) gründlich untersucht. Er kam erneut zu dem Ergebnis, daß *De Sacramentis* die stenographierten Osterkatechesen des hl. Ambrosius sind. Als der bekannte Altmeister der Patristik seinen Aufsatz schrieb, hatte ich schon eine ganze Reihe innerer Echtheitsgründe gesammelt. Es bedurfte daher nicht des Hinweises auf ihre Wichtigkeit. Trotzdem war die Darlegung der altüberlieferten Ambrosiuszuweisung die methodisch notwendige Grundlage aller Betrachtungen über innere Echtheitsgründe. Mein Ergebnis war: Nicht weil diese oder jene Handschrift, sondern weil alle, die überhaupt — unmittelbar oder mittelbar — einen Verfasser nennen, Ambrosius als Urheber bezeichnen, und dies in Übereinstimmung mit der gesamten Überlieferung des Mittelalters, ist die Echtheit so lange anzunehmen, bis entscheidende innere Gegengründe vorgebracht werden. Um es noch einmal klar zu sagen: Die einzelne Hs kann nur als Zeuge für Ambrosiuszuweisung in ihrer Zeit, nicht für die Echtheit selbst betrachtet werden. Diese ergibt sich vielmehr erst aus der Übereinstimmung aller, wenn „nicht ganz entscheidende innere Kriterien ein so überwältigendes Zeugnis der Überlieferung Lügen strafen“[3]). — Die entscheidenden inneren Gegengründe sind in diesen zehn Jahren nicht gefunden worden. Statt dessen hat Germain Morin eine Reihe von so bemerkenswerten Beobachtungen für die Echtheit beigebracht, daß sie im Zusammenhang mit den von Probst[4]) und dann von mir geltend gemachten Tatsachen schon hätten genügen können, die Vorurteile gegen *De Sacramentis*[5]) zu zerstreuen: Einheitlicher Ursprung der von ihm[6]) als ambrosianisch nach-

---

[1]) Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten „S. Ambrosii De Sacramentis?“: ZkTh 53 (1929) S. 41—65.

[2]) Germain Morin, Pour L'Authenticité du De Sacramentis et de l'Explanatio Symboli de S. Ambroise: Jahrb. f. Liturgiew. VIII (1928) S. 86—106.

[3]) S. 65 meiner Abhdlg. Sehr gute Zusammenfassung meiner Beweisführung bei J. Quasten, Florilegium Patristicum VII S. 138 (Neuauflage von De Sacramentis).

[4]) F. Probst, Die Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform, Münster 1893, 232—239 (faßt S als tachygraphische Niederschrift der Osterkatechesen des hl. Ambrosius vonseiten eines Zuhörers).

[5]) Der Einfachheit halber bezeichnen wir im folgenden *De Sacramentis* durch S, *De Mysteriis* durch M.

[6]) In Ergänzung der ausführlichen Begründung von C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1869, (Bd. II) n. XIV, S. 48—127 (Fortsetzung dazu: Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, S. 196—222). Elf Jahre später hat Caspari die Kraft seiner eigenen Argumente für den ambrosianischen Ursprung der Explanatio Symboli dem sehr äußerlichen Bedenken geopfert, daß im Vaticanus Lat. 5760 die Ambrosiuszuweisung des Stückes erst von einer Hand des 15. Jh. erfolgt war: vgl. seine Briefe, Abhandlungen und Predigten, Christiania 1890, S. 406 Anm.

gewiesenen Explanatio Symboli „*Celebratis hactenus mysteriis*“ [7]) mit S, Stenogrammcharakter beider Stücke, Lösung der vorgebrachten Schwierigkeiten gegen S eben aus dieser seiner Eigenart, besonders aber weitere positive innere Gründe für die Echtheit von S selbst.

Man konnte gespannt sein, wie sich die übrige patristische Forschung dazu stellen würde. Doch leider ist eine sachliche Beschäftigung mit der Morinschen Arbeit in diesen ganzen zehn Jahren nicht zu verzeichnen. C. Atchley[8]) hatte — offenbar kurz vor Erscheinen meiner und der Morinschen Untersuchung oder etwa gleichzeitig — S noch dem 6. Jahrhundert zugewiesen. Aber auch der außerordentlich tüchtige Jean-Rémy Palanque hat sich in die Frage nicht weiter vertieft. Nur so versteht man, daß er die zuerst angenommene Echtheit der Schrift [9]) in der Besprechung des sogleich zu erwähnenden Werkes von Dudden wieder fallen ließ [10]). Homes Dudden [11]) aber scheint die Ausführungen Dom Morins überhaupt nicht gelesen zu haben; die Arbeit wird nämlich an der entscheidenden Stelle gar nicht zitiert, fehlt auch in der Bibliographie am Schluß des Werkes und wird mit keinem Wort positiv oder negativ gewertet. Dafür bringt Dudden wieder die seit den Maurinern bis zum Überdruß wiederholten Einwände, ohne sachlich irgend etwas Neues beizusteuern oder die von mir und Morin vorgebrachten Echtheitsgründe zu entkräften. Nur die Möglichkeit der Echtheit gibt er zu: „It is conceivable that De Sacramentis is an authentic work of St. Ambrose, which was cut down and utilized by Ambrose himself as the basis of his De Mysteriis. But it seems more probable that De Sacramentis is an expansion of a work of Ambrose by another hand, rather than that S. Ambrose, having written [12]) De Sacramentis, should have repeated himself to such an unusual extent in De Mysteriis“ etc. Dann folgen die bekannten Gegengründe, der Stilverschiedenheit gegenüber den anderen Ambrosius-schriften, der zweimaligen sonst nicht bekannten Anrede „*Sanctitas vestra*“, der Zitierung von Formularien, die sonst nicht zitiert werden, wie des Kanontextes IV 21—27, der Modifizierung der Lehre von der Fußwaschung in S III 7 gegenüber M 32, des sonst nicht belegten Ausfalls gegen die römische Kirche in S III 5. Immerhin soll der Verfasser einer oberitalienischen Kirche angehört haben, möglicherweise Ravenna [13]), wo römischer und mailändischer Einfluß in der Liturgie sich einte, und soll seine Schrift im frühen 5. Jahrhundert zusammengestellt haben. Andere Forscher sind heute von der Echtheit der sechs Predigten überzeugt, so Franz Joseph Dölger [14]),

---

[7]) Bei Migne PL 17, 1155 ff im Appendix ad Opera S. Ambrosii nach dem Text des Vat. Lat. 5760; PL 57,853 im Appendix zu Maximus Taurin. nach dem Text des Sangallensis 188.

[8]) C. Atchley, The Date of De Sacramentis: Journal of Theological Studies 30 (1929) p. 281—286.

[9]) Jean-Rémy Palanque, Saint Ambroise et L'Empire Romain, Paris 1933, p. 541.

[10]) Revue d'Histoire Ecclésiastique XXXII, 1 (1936) p. 949 Anm. 2

[11]) F. Homes Dudden, The Life and Times of St. Ambrose, 2 voll., Oxford 1935, II, p. 706 f.

[12]) Von mir gesperrt! Der Satz zeigt besonders deutlich, daß Dudden die Stenogrammtheorie gar nicht kennt.

[13]) Nach dem Vorgang von L. Duchesne, Christian Worship p. 177 (Origines du culte chrétien, 1925[5], p. 187) und A. Baumstark, Liturgia Romana e liturgia dell' Esarcato, Rom 1904, p. 161 sq. — Zu Baumstarks Bedenken (Oriens christ. 1939, S. 240 f.) nur dies: Die beiden Kanonstücke (fer. V. in Coena und Sabb. S.) sind sicher sehr alt, können aber auch einer Zeit angehören, die vor Ambrosius liegt. Über die Liturgie des hl. Ambrosius sagen sie uns als solche gar nichts.

[14]) Antike und Christentum Bd. I (1929) S. 35 Anm. 144a. — Allerdings findet sich in Bd. V (1936) S. 182 Anm. 127—130 auch Atchleys Artikel ohne weitere Kritik angeführt.

P. Anselm Manser[15]), der inzwischen verstorbene Kirchenhistoriker Georg Pfeilschifter[16]), P. Odo Casel[17]), Johannes Quasten[18]), B. Altaner[19]), A. Gemelli und A. Paredi usf.[19a]).

Aber die Lage ist doch leider noch immer die, daß sich die Echtheit von *De Sacramentis* nicht allgemein durchgesetzt hat. Es erscheint darum dringend geboten, die Frage nochmals eingehend zu untersuchen.

Wenn Dom Morins Beweisführung in den außerdeutschen Ländern allzu wenig Widerhall gefunden hat, so ist dies vielleicht in der Verbindung der Echtheitsfrage von S mit derjenigen der Explanatio Symboli begründet. Diese Frage wird darum im folgenden nicht mit einbezogen, um den Beweisgang nicht durch eine „zweite Unbekannte" zu erschweren.

Zuerst sei zur Ergänzung meiner früheren Ausführungen über die äußeren Echtheitsgründe noch einmal betont, daß die Bestreitung der Echtheit ursprünglich keineswegs von philologisch-historischen, sondern von den dogmatischen Interessen einiger Reformatoren des 16. Jahrhunderts eingegeben war. Der feine Stilkenner und begeisterte Ambrosiusverehrer Erasmus druckt in seiner Ausgabe S unter dem Titel „Divi Ambrosii Mediolanensis Episcopi De Sacramentis" ohne jedes Bedenken hinter M ab[20]), obwohl er doch eine ganze Reihe unechter Ambrosiusstücke als erster erkannt hatte, wie den Ambrosiaster und manche andere! — Es scheint tatsächlich dem Zwinglianer Heinrich Bullinger vorbe-

---

[15]) Unter seinen Freunden war diese Auffassung Mansers immer schon bekannt: vgl. Dölger, Ant. u. Chr. I (1929) S. 35 Anm. 144a; Morin, Jahrb. f. Liturgiew. VIII (1928) S. 97; In einem Brief v. 23. Februar 1929 schrieb mir der hochverehrte Pater folgende lehrreiche Zeilen: „... Als Engelberger Studentchen kaufte ich mir, wohl etwa 1894, Ihres Mitbruders P. Hurters Bändchen der Opuscula Patrum mit De Sacramentis, das ich seitdem wohl 50 mal gelesen habe und immer noch lese. Es ist mir zum Einführer in den ganzen Ambrosius geworden, bei dem ich mich seit wohl 30 Jahren dauernd aufhalte, vergleichend mit andern lateinischen Vätern des IV. und V. Jahrhunderts. Danach und seit der Kenntnis der Haupttatsachen der Überlieferung war mir wohl von 1909 ab die Echtheit der sechs Reden stehende Anschauung. Das geistvoll frische De Sacramentis ist als Nachahmung unfaßbar, wie mir scheinen will. Die Nachprüfung z. B. der Abhandlung Th. Schermanns 1903 hat mich bestärkt ..."

[16]) Nachricht vom 2. April 1939: ... „Ihre Untersuchung halte ich für durchschlagend — bei dem voraussichtlichen Mangel von inneren Gegenkriterien, bei denen doch (auch im besten Falle) immer so viel Subjektives mitspielt ..."

[17]) Nachricht vom 19. Jänner 1929: „... Ich freue mich doppelt, weil ich schon längst aus inneren Gründen an diese Autorschaft glaubte und weil diese Zuweisung so wichtige Konsequenzen hat. Prof. Baumstark behauptete zwar, es ständen ‚unüberwindliche' liturgiegeschichtliche Schwierigkeiten entgegen; aber es wollte mir nie klar werden, worin diese beständen ..." Vgl. Jahrb. f. Lit. 11 (1931) 6.

[18]) Florilegium Patristicum, fasc. VII, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, collegit, notis et prolegomenis instruxit Johannes Quasten, Pars III (Bonn 1936) 137—139.

[19]) Berthold Altaner, Patrologie, Freiburg 1938, S. 243. (Noch 1931 hatte Altaner die Echtheit nicht zu behaupten gewagt: Rauschen-Altaner, Patrologie[10/11], Freiburg 1931, S. 294.) Vgl. auch Ghedini, Ambrosius, Boll. Lit. 1931, S. 75—80.

[19a]) A. Gemelli, Romanità di S. Ambrogio: Osservatore Romano 22. XII. 1939, N. 299, pag. 3; A. Paredi, I prefazi ambrosiani, Mailand 1937, S. 121 f.

[20]) Divi Ambrosii Episcopi Mediolanensis omnia opera ... Quartus Tomus, Froben, Basileae 1529, p. 382. — Sein Urteil über Stil und Art des hl. Ambrosius Tom. I. Epist. dedicatoria an Johann von Lasco, erste Seite. — Über das *„genus dicendi aliis inimitabile"* des Doctor mellifluus siehe Dialogus Ciceronianus, in Dialogus de pronuntiatione, Basileae, Froben, 1528, p. 355 (Morin, JbLw VIII, S. 97, Anm. 16).

halten geblieben zu sein, zuerst die Echtheit von S und M zugleich zu leugnen (1535). Er machte auch zum erstenmal Stilunterschiede geltend gegen beide Schriften. Doch augenscheinlich war es ihm vor allem um die in beiden Stücken vertretene Eucharistielehre zu tun, die in seinen Augen für diese frühe Zeit nicht anzunehmen sei[21]).

Den Magdeburger Zenturiatoren kam es aber gerade auf diese Eucharistielehre des Ambrosius an. Sie bitten im Vorwort die Königin Elisabeth von England, p. 9, gegen die Versuche der Neuerer aufzutreten und die wahre Gegenwart Christi in der Eucharistie gegen jede Verfälschung zu verteidigen. Als Beweis führen sie immer wieder Ambrosius De Sacramentis an[22]). Doch die Stelle S III, 5—7, wo Ambrosius sich wegen Beibehaltung des Ritus der Fußwaschung nach der Taufe gegenüber der römischen Kirche rechtfertigt, benützen sie gerne als Beleg dafür, daß Ambrosius den Primat des römischen Bischofs nicht anerkannt habe. Hierin ist nun vielleicht die Erklärung zu finden, weshalb vom 17. Jahrhundert an auch katholische Forscher die Unechtheit von S zu behaupten begannen. Soviel ich sehe, war Kardinal Bona in seinen Rerum liturgicarum Libri 2, Coloniae 1674, I, 7, 4, p. 81 der erste, der auf katholischer Seite die Unechtheit annahm. Ihm folgten 1690 die Mauriner, die jedoch immerhin die Frage in Schwebe ließen und S an seiner alten Stelle hinter M abdruckten mit der Bemerkung: „. . . *hac in re derogatum nolumus opinioni cuiusquam*" (PL 16, 417). Inzwischen hatte sich aber auch die Eucharistielehre auf protestantischer Seite immer mehr zu ungunsten des altlutherischen Dogmas und damit auch zu ungunsten von S entwickelt. Daher kam es wohl, daß das Vorurteil sich immer mehr auf beiden Seiten festsetzte und bis auf den heutigen Tag nicht überwunden ist, wobei allerdings allmählich der Stilunterschied gegenüber anderen „Ambrosiusschriften" das Hauptbedenken geworden zu sein scheint.

Bei Beachtung dieser Entwicklung der Echtheitsleugnung werden wir leichter geneigt sein, der bis zum 16. Jahrhundert einheitlichen tausendjährigen Überlieferung ihr volles Gewicht zurückzugeben und die inneren Echtheitsgründe, denen wir uns nunmehr zuwenden, zu würdigen. Es wird sich bei ihrer Untersuchung nicht vermeiden lassen, auch von andern Gesagtes nochmals zu sagen. Der Nachdruck aber wird auf die neuen und, wie mir scheint, zwingenden inneren Gründe für die Vaterschaft des hl. Ambrosius selbst zu legen sein.

I. ZEITINDIZIEN IN DE SACRAMENTIS

Welche Anhaltspunkte bietet uns S für seine Entstehungszeit im allgemeinen?

1) Die Erwachsenentaufe als Regelform war nach der Mitte des 5. Jahrhunderts nicht mehr Brauch. Sie wird aber in S vorausgesetzt:

S V, 14: *Venistis ergo ad altare, accepistis gratiam Christi, sacramenta estis caelestia consecuti. Gaudet ecclesia redemptione multorum et adstare sibi familiam candidatam spiritali exultatione laetatur:* weist auf eine große Zahl von Täuflingen; der Inhalt der ganzen Reden geht auf Erwachsene. An Einzelstellen vgl.: I, 1: *In christiano enim viro prima est fides;* 13: *ibi quia vir, hic quia mulieres baptizantur;* VI, 11—21, dabei besonders VI, 15: *utinam mulieres audirent!* VI, 17: *utique communis est oratio et mulieribus et viris . . . ideo viros dixit, ne mulieres usurparent . . . et inciperent ubique clamare, quas in ecclesia sustinere non possumus . . etc.;* VI, 20: *negotiator venit ad orationem aut avarus, alter de pecunia cogitat, alter de lucro, alter de honore, alter de cupiditate . . .* usw.

[21]) Vgl. PL 16, 409/10 (Maurinerausgabe, Paris 1690, Tom. II, p. 341/2).

[22]) Ecclesiastica Historia . . . Quarta centuria . . per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica. Basel 1562, pp. 242. 243. 244. 418. 419 s. 557 Primatfrage).

Also muß S vor Mitte des 5. Jahrhunderts entstanden sein.

2) Ferner befinden sich die Täuflinge noch in einer heidnischen und arianischen Umwelt, was gleichfalls auf spätestens erste Hälfte des 5. Jahrhunderts, eher aber auf das 4. Jahrhundert weist:

Heiden: S VI, 12: *Etsi inter gentes, inter Iudaeos positus sis, habes tamen ubique tuum secretum;* S II, 2: *Sunt baptismata gentium, sed non sunt baptismata; lavacra sunt, baptismata esse non possunt. Caro lavatur, non culpa diluitur, immo in illo lavacro culpa contrahitur* (also noch gegenwärtig!); II, 24: *Noli hanc vitam illi vitae anteferre. Verbi gratia si exsurgat inimicus aliquis, si velit tibi fidem tuam auferre, si minatur mortem . . . vide quid eligas* (also noch unfern der Märtyrerzeit!); VI, 18: *Numquid debes in oratione tua crucem domini gentibus demonstrare?* (Warnung, vor Heiden in Kreuzesform, d. h. mit ausgespannten Armen zu beten; vgl. Quasten, Forileg. Patr. VII, p. 174, Anm. 4 und Ambrosius De virginibus I, 7: *tendere Christo inter ignes manus atque in ipsis sacrilegis focis tropaeum domini signare victoris.)*

Arianer: VI, 10: *Ariani putant se derogare sancto spiritui, si dicant illum spiritum paraclitum . .*; aber auch sonst werden die arianischen Streitpunkte berührt; II, 22: *Sic ergo peccatum dimittit pater, sicut dimittit filius, sic et spiritus sanctus. In uno autem nomine baptizari nos iussit, hoc est in nomine patris et filii et spiritus sancti. Noli mirari, quia dixit unum nomen, ubi est una substantia, una divinitas, una maiestas;* III, 10: *Unde et deus virtutum dicitur; quod aptari potest patri et filio et spiritui sancto. Sed hoc alterius disputationis, alterius est temporis;* V, 1: *Et cognovimus sacramentorum istorum figuram Abrahae temporibus praecessisse, quando obtulit sacrificium sanctus Melchisedech neque initium neque finem habens dierum. Audi, o homo, quid dicat Paulus apostolus ad Hebraeos! Ubi sunt qui filium dei dicunt esse de tempore? Melchisedech dictum est, quia neque initium neque finem habet dierum; si Melchisedech non habet initium dierum, num Christus habere potuit? Sed non est plus figura quam veritas . . .* Hier sind nicht die alten Melchisedechianer gemeint, die im zweiten Jahrhundert ihre Blütezeit hatten und die nicht behaupteten, Christus sei aus der Zeit des Melchisedech, sondern Melchisedech sei eine größere Dynamis als Christus. Der Redner spricht von den Arianern, die Christus in der Zeit entstanden sein lassen (ἦν, ὅτε οὐκ ἦν), wie die ganze Fortsetzung des Textes zeigt; VI, 1: *Sicut verus est dei filius dominus noster Iesus Christus, non quemadmodum homines per gratiam, sed quasi* (im Sinne von *ut*, bei Ambrosius sehr oft!) *filius ex substantia patris . . . . .* VI, 5: *In omnibus quae egimus, servatum est mysterium trinitatis, ubique pater et filius et spiritus sanctus, una operatio, una sanctificatio, etsi quaedam veluti specialia esse videantur,* dann der ganze folgende Abschnitt, der geradezu ein Seitenstück zu Ambrosius, *De Fide* oder *De Spiritu Sancto* darstellt, also ganz in die trinitarischen Streitigkeiten des ausgehenden vierten Jahrhunderts hineinpaßt.

3) Ferner wird der Pelagianismus oder gar der Nestorianismus noch mit keinem Wort erwähnt.

S III 13 geht sicher nicht auf einen Pelagianer: *Sunt quidam — scio certe aliquem fuisse qui diceret, — cum illi diceremus ‚in hac aetate magis baptizari debes', dicebat ille: ‚quare baptizor? peccatum non habeo; numquid peccatum contraxi?' Hic lutum non habuit, quod ei Christus non linuerat* (so zu lesen!), *hoc est non illi aperuerat oculos; nullus enim homo sine peccato.* Damit ist vielmehr ein **Mensch** gemeint, der die Taufe aufschieben wollte. — Auch diese Stelle hat ihre Parallelen bei Ambrosius, ist geradezu ein ambrosianischer Lieblingsgedanke, der von Augustinus nachher allerdings im Kampf gegen die Pelagianer benützt und oft zitiert wird. Man vergleiche z. B., um nur einige Stellen zu nennen: De Abr. II 81: *omnis aetas peccato obnoxia . . . sacramento idonea.* De paen. I 13: *nam omnes homines sub peccato nascimur* etc. (Augustin, Contra duas epist. Pelag. IV 11,29; De pecc. orig. 41,47; Contra Julian. Pelag. I 3; II 2,4; De nupt. et concup. II 15). Ambros. In Ps. 118,8,30 *nemo sine sorde peccati;* In ps. 43,78: *omnis homo sub peccato;* In ps. 118, 16,32: *nemo sine peccato;*

Apolog. David 54: *quantum igitur crimen, ut homo peccatorem se neget;* In ps. 118, 22,27: *nemo sine peccato — negare hoc sacrilegium est.* De Cain et Abel I 10: *nemo sine peccato, nec unius diei infans.* Huhn, Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius (1933) zeigt, daß die Lehre aus Origenes-Philo stammt (S. 101 f.). Sie hat also wahrlich nichts zu tun mit „teutonischen Stämmen", die nicht an die Sünde glaubten! (So Atchley, s. oben Anm. 8.) — Von Nestorianismus findet sich schon gar keine Spur.

Bei der ganzen Art des Redners, der auf Zeitirrtümer eingeht und schließlich auch eingehen muß, ist dieses Schweigen nur dann verständlich, wenn er eben von Pelagianismus und Nestorianismus noch nichts wußte, d. h. wenn er vor der Mitte des fünften, besser noch, wenn er Ende des vierten Jahrhunderts lebte[33]).

II. DIE BIBELÜBERSETZUNG IN DE SACRAMENTIS

Oberflächliche Betrachtungsweise hat geglaubt, die Echtheit der sechs Ansprachen auch mit Rücksicht darauf bestreiten zu müssen, daß in S eine andere lateinische Bibelübersetzung zugrunde liege als in M und im übrigen Ambrosius.

Wir werden uns indes bei näherem Zusehen überzeugen, daß sie an charakteristischen Stellen so sehr mit Ambrosius' Bibelübersetzung übereinstimmt, daß bei der bunten Mannigfaltigkeit der vorhieronymianischen lateinischen Bibel nur in der Autorschaft des hl. Ambrosius selbst ein hinreichender Erklärungsgrund dafür zu finden ist. Es ist freilich bei dieser Frage zu beachten, daß Ambrosius in der Anführung von Bibelstellen sehr unregelmäßig ist[34]): Das eine Mal kommt es ihm nur auf den Sinn der Stelle, nicht auf den Wortlaut an, weshalb dann nur aus dem Gedächtnis frei zitiert wird, ein andermal bringt er den genauen Wortlaut, aber oft können wir aus seinen eigenen Ausführungen entnehmen, daß ihm verschiedene lateinische Übersetzungen zugleich vorliegen, ein andermal geht er unmittelbar auf den griechischen Text zurück, den er im Augenblick selbst übersetzt, ohne sich an eine bestimmte schon vorliegende Übersetzung zu halten. Wir werden also von vornherein mit Verschiedenheiten der Textstellen zu rechnen haben, gerade wenn Ambrosius der Verfasser ist.

Solche Verschiedenheiten finden sich an folgenden Stellen: S I, 6/7: *Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam et parabit* (so die besten Hss.) *viam tuam ante te* (Mt. 11,10). Dazu De Helia et ieiunio 3,4: *„qui praeparabit"* statt *„et perabit"*. Die Stelle ist nur zweimal belegt, der Unterschied ist gering, S jedenfalls altlateinisch.

---

[33]) Schon nach diesen Ausführungen mag man über Atchleys phantastische Zeitberechnung selbst urteilen. Er folgert z. B. aus S IV 4,14: *Laus deo defertur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris . . .*" (nämlich im Kanon der Messe), daß S nach dem Jahr 476 (Ende des weströmischen Kaisertums), also im „Gallien des 6. Jahrhunderts", wo es mehrere Könige gab, verfaßt worden sei. Schade, daß der hl. Paulus auch schon *„pro regibus"* beten ließ, und das mitten in der römischen Kaiserzeit: I Tim 2,2! Bei Ambrosius ist an der Stelle genau der gleiche allgemeine Ausdruck für Regenten zum Unterschied vom Volk gewählt! — Atchleys liturgiegeschichtliche Ausführungen sind, soweit sie gegen die Echtheit von S gerichtet sind, nach Morins Arbeit (JbLw VIII S. 102—106) hinfällig.

[34]) Das haben alle Ambrosiuskenner beobachtet. Vgl. z. B. H. Schenkl, CSEL XXXII 4, praef. p. XXXVIII!

— ebenda: *quia labia sacerdotis custodiunt scientiam et legem exquirunt ex ore ipsius, angelus est enim dei omnipotentis* (Malach. 2,7). Dazu M 2,6 statt *angelus est enim dei*: „*quoniam angelus est domini*". Auch diese Stelle nur in S und M, sonst nicht bei Ambrosius. Das charakteristische „*legem exquirunt*" gegen das sonst altlat. „*lex requiretur*" oder „*legem requirent*" ist gemeinsam, der Schluß in S frei zitiert, das ganze sicher gegen Vulgata. — S I, 20 (I Cor. 10, 1.2.): „*quia patres nostri omnes baptizati sunt in nube et in mari*" ist gegen M 3,12 verkürzte Wiedergabe des Wesentlichen aus beiden Versen (wie es dem frischen Stegreifton der Reden entspricht). — S II 3 ist (Joh. 5,4) die Geschichte vom Teich Bethsaida frei wiedergegeben, daher wieder von M 4, 22 verschieden, wo aus einem Codex zitiert wird. Doch findet sich das für Ambrosius charakteristische „*languore*" statt des auch in der Vetus latina gewöhnlichen „*infirmitate*". Man beachte S II, 3—7 die echt ambrosianische Paraphrase der einzelnen Worte des Textes. — Freie Wiedergabe zeigt die ganze Fortsetzung, z. B. II 6: *deinde ait ad illum paralyticum: descende!* statt *ait ad paralyticum: vis sanus fieri?* — Ein klassisches Beispiel für doppelte Bibelübersetzung ist: S II 10: *Ite baptizate gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti;* genau so hat Ambrosius De Tobia 18,61 (ohne „*omnes*" vor „*gentes*" De Fide I 1, 8; De Spiritu Sancto I 5, 73; I 13, 132. Dagegen „*omnes gentes*" De Jacob I 3,9; De Joseph 12,71; De fide V, 9,116 (also in der gleichen Schrift beide Lesarten!); In Ps. 45,22. — S III,1 *sensus sapientis in capite eius* (Eccle 2,14) steht gegen die Vulgata und gegen M 30: *oculi sapientis in capite ipsius* (Vulgata: *Sapientis oculi in capite eius);* „*oculi*" hat Ambrosius noch Exameron VI, 9, 55; De Noe 7, 17; In Ps. 118, 15, 12; Exp. Luc. VII 86 *(sapientis oculi eius in capite ipsius);* De ob. Val. 7. — Dagegen steht „*sensus*" statt „*oculi*" bei Ambrosius In Ps. 118,20,1; 16,24; beides vereint De Helia 10,36: *unge ergo caput tuum, ubi sensus sapientis sunt: oculi enim sapientis in capite eius.* — „*Sensus*" wieder In Ps. I, 28. — In Ps. 118 wechseln also „*oculi*" und „*sensus*" in der gleichen Schrift! Altlateinische Bibel ist beides. — Wir weisen im folgenden noch auf die übrigen Verschiedenheiten an Bibelzitaten in S gegenüber andern Stellen bei Ambrosius hin, ohne ausführliche Besprechung, da sie alle von der gleichen Art sind wie die eben behandelten.

Auf freiem Zitat beruhen: S III 3 (Gen. 1, 11) wie Exam. III 70, doch wörtlich: Exam. I 13; III 25.31.41. — S III 3 (Gen. 1,20), wörtlicher, doch immer anders: Exam. V 2.37.45.73; De incarn. 9,102! — S III 11 (Joh. 6,7) gegenüber S III 14 (gleiche Stelle mit Zusatz!) — S VI 3 (Joh. 6,69) ähnlich frei wie In Ps. 118,9,22 (vgl. unten S. 12). — S VI 6 (Cant. 8,6) *Pone me sicut signaculum* . . . gegen M 7.41 *(ut sigillum);* De virgbs. I 46 *(ut sigillum . . . velut signaculum).* 48 (item); De inst. virg. 113 *(Pone ut signaculum verbum tuum in corde eius, ut signaculum in brachio eius);* Ep. 30,16 *(ut signaculum).*

Auf doppelter Bibelübersetzung beruhen: S III 7 (Joh. 13,10) *Qui lavit non necesse habet iterum lavare, nisi ut solos pedes lavet;* gegen M 6,31 *Qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet;* gegen *In Ps.* 48,8 *(non habet necesse);* Exp. Luc. VIII 78 (freies Zitat); anders In Ps. 40,24. — S V 5 (Cant. 1,2) *Osculetur me ab osculis oris sui:* gegen De Paen. II 69 „*ab osculo*"; doch mit De virgbs. II 42 (meine Ausgabe!), De Isaac 3,8.9 (Mauriner und Sabatier falsch). — S IV 5 (Cant. 8,5) *Quae est haec quae ascendit a deserto dealbata?* gegen M 7,35 *(ascendit dealbata),* ebenso De ob. Val. 77, doch mit Hinweis auf die Lesart „*a deserto*"; ähnlich In Ps. 118,14,34 *(Quae est quae ascendit candida . . . ascendit . . . ex isto vitae huius, ut habent plerique, deserto).* — S IV 7 (Ps. 42,5) *Et introibo ad altare dei mei, ad deum* . . . wie De virgbs. II 17 *(ad deum,* ohne „*et*": vgl. meine Ausgabe im Floril. Patrist. XXXI!), ebenso De interp. Dav. II 32.35. Doch M 8,43: *Et introibo ad altare dei, ad deum . . .:* also M gegen die andern Ambrosiusstellen und S! — S V 10 (Cant. 1,3) *Adtrahe nos, post odorem unguentorum tuorum curramus;* ebenso In Ps. 43,28 (*curramus*: richtige Lesart!); dagegen In Ps. 118,1,16 *Adtrahe nos post te, in odorem unguentorum tuorum nos curremus;* wieder anders De virgbs. II 42: . . . *attraxerunt te; retro odorem unguent. curramus;* noch anders M 6,29: *Adtr. n. post te, in odorem vestimentorum tuorum curramus;* endlich De Is. 3,10: *Ad-*

trahe nos ut p. o. unguentorum t. curramus. Hier mehrfache Bibelübersetzung und freies Zitat! — S V 17 (Eph. 5,18) *Nolite inebriari vino, sed inplemini spiritu;* ebenso De Helia 16,61 *(inplemini* richtige Lesart!); anders De Noe 29,111: *Inebriamini non vino* ... — S V 21 (Lev. 19,2) *Estote sancti, quia ego sanctus sum;* anders De incarn. 10,110.111: *Estote sancti, quoniam et ego s. s.,* noch anders De Fid. II 116: *Estote sancti, quoniam ipse s. s.* — Auch hier verschiedene Bibelübersetzung, doch überall *„estote sancti"* statt des sonst gebräuchlichen *„sancti estote".*

Zurückgreifen auf den griechischen Urtext liegt vor: S V 11 (Cant. 1,3): *Induxit me rex in cubiculum suum — Graecus in promptuarium suum vel in cellarium suum habet.* Das griechische ταμιεῖον hat in der Tat die Bedeutungen „Vorratskammer" = *promptuarium,* „Niederlage" = *cellarium,* „Kammer" = *cubiculum,* was bei Ambrosius De virgbs. II 42 wieder mit *tabernaculum* übersetzt wird. — S V 24 Ausführungen über die Bedeutung von *panis cotidianus* = ἄρτος ἐπιούσιος. — Wie geläufig diese Übersetzung aus dem griechischen Urtext Ambrosius war, sieht man an unzähligen Stellen, etwa CSEL vol. 32, I pp. 199,2; 54,22; 72,12; 130,16; 187,1; 193,16; 237,6; 271,14; 369,19; 473,6; 424,10; 479,11; 531,2; — vol. 32, II pp. 83,9; 144,16; 263,21; 284,13 *(quod neque in Latino codile inveni meo, neque in Graeco);* 435,9 *(alii habent, Graeci codices maxime . .);* — vol. 32,4 pp. 234.1 *(„unde et plerique Graeci sic habent . . .");* 393,1 *(„quod qui in Graeco legit, non putat esse contrarium");* etc. — vol. 62, pp. 150,3 *(secundum Hebraeos emendatus apud Graecos Psalmorum liber);* 221,8; 255,4 *(quia Graecus* εἰς τὸν αἰῶνα *posuit, quod diverse interpretati sunt translatores, alii ‚in aeternum', alii ‚in saeculum');* 277,21 etc. — vol. 64 pp. 36,18.19; 67,10; 72,18; 73,4; 95,23; etc. Vgl. auch I. B. Kellner, Der hl. Ambrosius . . . als Erklärer des Alten Testamentes, Regensburg 1893, S. 27 ff. 40 ff.

Es ergibt sich also aus den Verschiedenheiten der Schriftzitate in S gegenüber M oder dem echten Ambrosius überhaupt: Sie zeigen in jedem Fall genau dasselbe Gepräge wie die Verschiedenheiten innerhalb des ambrosianischen Schrifttums selbst. Sie beruhen entweder auf freiem Zitat oder auf mehrfacher Bibelübersetzung, auf die der Verfasser sich stützt, oder auf einem unmittelbaren Zurückgehen auf den griechischen Text. Überdies liegen bei der weit überwiegenden Mehrzahl dieser Fälle, wie die obige Zusammenstellung jedem bei näherem Studium zeigen wird, Beweise für echt ambrosianische Form der auf den ersten Blick verschiedenen Zitate vor[35]).

Sind somit schon die Abweichungen von Schriftzitaten nicht bloß kein Zeichen für Unechtheit, sondern sogar ein durch die Zahl der Fälle überzeugender Hinweis auf Ambrosius selbst, so wird die Übereinstimmung in den Schriftzitaten uns noch näher an den wahren Ursprung dieser Osterkatechesen hinführen.

Wir fassen hierbei nur die eigentlichen Zitate ins Auge, also nicht bloße Anspielungen oder verkürzte Wiedergaben. Was zunächst auffällt, ist die Tatsache: Wo S von der Vulgata abweicht, weicht auch Ambrosius ab, wo S mit der Vulgata geht (d. h. besser gesagt, wo die Vulgata mit der altlateinischen Bibelübersetzung übereinstimmt), stimmt auch Ambrosius damit überein. Man vergleiche folgende Stellen:

A) S = Ambrosius = Vulgata (18 Stellen)

S I 3 (II Kor. 2,15) *Christi bonus odor sumus deo* = Ambr. De Jos. 13,75; In Ps. 118,5,33; Exp. Luc. VI 14; VII 126.179; De virgte. 9,49; De Paen. I 64 (aller.

[35]) Einige weitere Beispiele kleinerer Verschiedenheiten die im folgenden Abschnitt begegnen, werden das gleiche Bild zeigen.

dings: *bonus odor Christi sumus deo*: In Ps. 118.5,7; 22,17.44; In Ps. 40,39; die Umstellung scheint aber willkürlich gegenüber der sonst festen Prägung).

S I 15 et III 4 (Mt. 3,14.15): *Ego a te debeo baptizari, et tu venis ad me. (Respondit illi Christus:) Sine modo; sic enim decet nos inplere omnem iustitiam* = Ambrosius Apol. Dav. I 8,44; II 1.5; In Ps. 118,1,17; Exp. Luc. II 90; V 21; II 83; De Paen. I 39; De Fid. V 235; De Parad. 3,22; De Ob. Theod. 26; verkürzt: In Ps. 118,20,28; *oportet* statt *decet*: In Ps. 118,3,47; Apol. Dav. I 84. — Der Zwischensatz *„Respondit illi Christus"* ist nie Zitat, sondern immer frei und ganz verschieden wiedergegeben.

S I 16: *qui peccatum non fecit* (I Petr. 2,22) = Ambr. De interp. Dav. IV 2,3; In Ps. 118,19,19; Exhort. virg. 7,49 (an den beiden letzten Stellen *quia* statt *qui* als Überleitung im Satzganzen).

S IV 3 (I Petr. 2,9): *Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta* = Ambrosius De Fuga saec. 2,6; In Ps. 118,6,34.

S IV 6 (Ps. 50,9) *Asperges me hysopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor* = Ambrosius passim, z. B. M 7,34, Interp. Iob II 35 etc.

S IV 12 (Ps. 109,4) *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech* = Ambrosius De Abr. I 17; Ap. Dav. II 25; Exp. Luc. III 13; V 9; De vid. 10,61; Ep. 44,16.

S IV 15 (Ps. 148,5) *Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt* = Ambrosius Exam. I 8; II 10; In Ps. 36,2; In Ps. 118,10,8; M 9,52; De Fid. I 76. 105; III 82; De exc. fr. II 64 etc.

S V 20 (Ps. 18,2) *Caeli enarrant gloriam dei* = Ambrosius Exam. I 16; II 15; De Abr. II 54; De Fid. IV 17; De Spir. S. III 31; De exc. fr. I 45.

S V 22 (Joh. 18,37) *Ego in hoc natus sum* = Ambrosius De Jos. 12,67; De Isaac 5.46.

S V 22 (Luc. 17,21) *Regnum dei intra vos est* = Ambrosius De Isaac 4,16; Exp. Luc. V 112; VII 94.177.

S V 26 (Ps. 2,7) *Filius meus es tu, ego hodie genui te* = Ambrosius In Ps. 40,35; Exp. Luc. III 9; VI 106; De Fide V 25.

S V 26 (Rom. 13,12); *Nox praecessit, dies autem adpropinquavit* = Ambrosius Exam. IV 32; De Isaac 4,37; In Ps. 118,15,35; In Ps. 45,14 etc.

S V 30 (Rom. 8,31) *Si* (*enim* gehört nicht zum Schrifttext) *deus pro nobis quis contra nos?* = Ambrosius In Ps. 36,58; In Ps. 118,20,51; De Paen. I 14.

S VI 4 (Joh. 6,41) *Ego sum panis vivus qui de caelo descendi* = Ambrosius De Patr. 9,39; In Ps. 43,37.

S VI 9 (I Cor. 12,11) *unus atque idem spiritus dividens singulis prout vult* = Ambrosius Apol. Dav. I 71; In Ps. 118,3.21; In Ps. 45,12; De Fid. II 48; Exp. Luc. Prol. 5; VII 93; Inst. virg. 10,64; Exhort. virg. 7,43; De Sp. S. II 139; Ep. 36,4 (andere Altlateiner *„unicuique"* statt *„singulis"!*).

S VI 11 (I Tim. 2,8) *Volo autem viros orare in omni loco levantes puras manus sine ira et disceptatione* = Ambrosius In Ps. 118,1,5; In Ps. 36,66.

S VII 12 (I Cor. 4,16) *Imitatores mei estote sicut et ego Christi* = Ambrosius In Ps. 118,22,7; 10,7; De exc. fr. I 9.

S VI 13 (Mt. 15,8; Isai. 29,13) *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me* = Ambrosius In Ps. 118,19,12; De virgte. 19,123; Ep. 41,17 *(„Sollicitam Sanctitatem tuam")*.

B) S = Ambrosius — gegen Vulgata (38 Stellen)

S I 6/7 (Mt. 24,28) *Ubi corpus, ibi et aquilae* (vgl. S IV 7 ebenso!) = Ambrosius De Fug. saec. 5,30; De Abr. II 87; In Ps. 48,23 *„ruina"* statt *„corpus"* (πτῶμα), weil dort *ruina* aus dem Ps. zu erklären ist.

S I 10 (II Cor. 4,18) *quoniam quae videntur temporalia sunt, quae autem non videntur, aeterna* = Ambrosius M 3,8; De off. II 52; freier: In Ps. 118, 10, 7.

S I 20 (I Cor. 10,1. 2. 11) *quia patres nostri omnes . . . baptizati sunt in nube et in mari . . haec autem omnia in figura facta sunt illis.* Verkürzte Wiedergabe gegenüber M 3,12, wo aber v. 11 fehlt, wie De Sp. S. III 22; v. 11 ohne *„omnia"* Apol. Dav. I,11; S wie Ambr. gegen Vulgata, wenn auch Textverkürzungen vorliegen.

S II 7 (Isaias 19,20) *Et mittet dominus hominem, qui salvos faciet eos* = Ambrosius Ep. 42,7 *(et mittet illis. . .)*; In Ps. 48,13 (wieder etwas anders).

S II 21 (Joh. 21,17) *Tu nosti, domine, quia amo te* = Ambrosius Apol. Dav. I 50; De ob. Theod. 19.

S III 4 (Joh. 13,8) *Nisi lavero tibi pedes, non habebis mecum partem* = Ambrosius In Ps. 48,8; De Paen. I 32 (beste Lesart); De Sp. S. I 12; M 7,31 (*si non* statt *nisi; mecum partem* beste Lesart). Ob De virgte. 10,37 „*partem mecum*" hat, bleibt fraglich bis zur kritischen Edition der Schrift.

S III 8 (Isaias 11,2) *spiritus sapientiae et, intellectus, spiritus consilii atque virtutis, spiritus cognitionis atque pietatis, spiritus sancti timoris* = Ambrosius M 7,42 (*spirilum:* kein wörtl. Zitat); In Ps. 118,5,39; verkürzt Exp. Luc. III 8) De Sp. S. II 20. Das bezeichnende „*atque virtutis*", „*cognitionis atque*", *sancti timoris*" in dieser Verbindung wohl nur bei Ambrosius. Vgl. Morin, JbLw VIII S. 100.

S IV 2 (Ps. 1,3) *plantatus secus decursus aquarum* = Ambrosius In Ps. 1,35; Exameron III 71; De Par. 1,3; überall das für Ambr. bezeichnende „*secus*" (andere Altlateiner „*iuxta*" oder „*secundum*").

S IV 5 (I Petr. 1,12) *(quae) concupiscunt et angeli videre* = Ambrosius Ep. 79,4; De Isaac 5,40 *concupiscunt angeli prospicere* zwar doppelte Lesart, doch „*et*" vor „*angeli*" und „*videre*" spezifisch ambrosianisch.

S IV 5 (I Cor. 2,9) *quod oculus non vidit nec auris audivit quae praeparavit deus diligentibus se* = Ambrosius De Sp. S. II 122; öfter in freier Wiedergabe und „*diligentibus eum*" (statt Vulgata: „*iis qui diligunt illum*"); vgl. M 8,44; 4,19; Apol. Dav. I 12,58; Exp. Luc. V 98; Ep. 35,14. 16; Ep. 79,4.

S IV 7 (Ps. 102,5) *Renovabitur sicut aquilae, inventus tua* (Vulg.: *ut aquilae*) = Ambrosius Exam. VI 74; De Isaac 3,10; De bon. mort. 5,16; Int. Iob II 35; Exp. Luc. VIII 55; De virgte. 18,114; Exh. virg. 10,69; De paen. II 8; Ep. 39,7: also ambrosian. Lieblingsstelle. Beachte bei S die echt ambrosianische Fortsetzung des Textes mit „*Bona aquila . . . quae . . . bonae aquilae . . .*" (vgl. In Ps. 43,18 „*bona cornua*", dreimal! In Ps. 47,7 „*boni regis*"; In Ps. 48,7 *bonum psalterium:* In Ps. 35,5,2 „*bona servitus*" dreimal! und sehr oft in allen Schriften).

S IV 10 (Joh. 14,27) *Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis* gegen Vulgata: *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis* = Ambrosius Exp. Luc. VII 135; In Ps. 118,20,53; Gesta conc. Aquil. 36 „*Ambrosius episcopus dixit . . .*"; An manchen Stellen ist allerdings die Stellung und das doppelte „*meam*" nicht fest, darum auch in den Hss schwankend: De fug. saec. 5.25 gehört wohl das erste „*meam*" in den Text, weil gut bezeugt; Unsicherer: De Iac. II 28; De Jos. 13,78; In Ps. 118, 17, 14; 21,20; In Ps. 36,22; De int. Iob et Dav. III 6.

S IV 12 (Hebr. 7,3) *sine patre, inquit, sine matre, sine generationis ordine, neque initium dierum neque finem vitae habens* (gegen Vulg. . . . *sine genalogia . .*) = Ambrosius Ep. 63,49 allerdings hier „*enumeratione*" statt „*ordine*", doch diese Umschreibung des griechischen ἀγενεαλόγητος durch den Genitiv „*generationis*" mit Substantiv „*ordine*" oder „*enumeratione*" sonst nirgends belegt als bei Ambrosius. In M 8,45 ist kein wörtliches Zitat vorhanden.

S V 3 (I Cor. 10,4) *Bibębant autem de consequenti petra, petra autem erat Christus* (so ist mit den besten Hss zu lesen; „*spirituali*" und „*eos*" der Vulgata ist in der anderen Hss-Gruppe von S späterer Zusatz). So hat auch gegen die Vulg. Ambrosius In Ps. 36,58 (wo „*eos*" m. E. mit guten Hss wegzulassen ist); De Sp. S. Prol. 2 (mit „*eos*" ?); M 8,49 (die guten Hss ohne „*eos*"!); In Ps. 39,2 (ohne „*eos*"!); De Fide IV 52 (*ex consequenti petra*). Also ist für Ambrosius charakteristisch die Weglassung von „*eos*", die dem griech. Urtext entspricht, und meist von „*spiritali*", genau wie die guten Hss in S lesen! — Nur Exp. Luc. VI 97 hat in noch strengerer Anlehnung ans Griechische: *bibebant de spiritali sequenti petra, petra autem erat Christus,* wobei aber „*eos*" wieder fehlt!

S V 4 (nach Joh. 19,34) *unus de militibus lancea tetigit latus eius, et de latere eius aqua fluxit et sanguis.* — Schon Morin hat JbLw VIII S. 100 auf diese für Ambrosius charakteristische Stellung von „*aqua*" vor „*sanguis*" hingewiesen. Die Sache wird noch überzeugender, wenn wir hier nachweisen können, daß diese Stellung nicht bloß De Patr. 4,24, sondern auch Exp. Luc. II 86 *(quando miles latus eius aperuit, continuo aqua et sanguis exivit)*, ferner X 135 *(aqua enim et sanguis exivit)*, In Ps. 45,12 *(de latere eius aqua fluxit et sanguis)* mit alleiniger Ausnahme von In Ps. 118, 3, 8, 3 *(tunc ergo in ligno conpunctus est lancea et exirit de eo sanguis et aqua)* für Ambrosius die geläufige und zugleich für Origenes die bezeichnende ist (man vgl. die textkr. Ausgabe etwa von Aug. Merk zur Stelle). Origenes ist bekanntlich Hauptquelle für Ambrosius! All das soll Zufall sein?

S V 8 (Cant. 1,1) *quia meliora ubera tua super vinum* (gegen Vulg. *meliora sunt . . vino*). Ambrosianisch ist Auslassung von „*sunt*", „*super vinum*" statt „*vino*". Statt „*meliora*" wechselt er zwischen *bona* und *optima:* De Fide II 32; De virgbs. II 42; De Isaac 3,9: „*bona*", In Ps. 118,1, 3. 4. 5 „*optima*". (Gr. ὅτι ἀγαθοὶ μαστοί σου ὑπὲρ οἶνον.)

S V 9 (Cant. 1,2) *Unguentum exinanitum est nomen tuum, propterea adulescentulae dilexerunt te* (gegen Vulgata; *oleum effusum nomen t., ideo . . .*) = Ambrosius De inst. virg. 13,83; De virgte. 7,41; De Helia 10,36; In Ps. 40,15; In Ps. 118, 1, 5; Exp. Luc. VI 34; De virgbs. II 42; De Sp. S. I 95; M 6,29. Fest steht „*unguentum exinanitum*", Wechsel zwischen „*propterea*" und „*ideo*" durchgängig.

S V 10 (Cant. 1,3) *Adtrahe nos, post odorem unguentorum tuorum curramus* (gegen Vulgata: *Trahe me, post te curremus in od. u. t.*) = Ambrosius. Die Stellen oben S. 7 f. als Beispiel mehrfacher Bibelübersetzung; jedenfalls In Ps. 43,28 völlig gleich S.

S V 10 (Joh. 12,32) *Cum exaltatus fuero, omnia traham ad me ipsum* (gegen Vulg. „*Et ego si e. f. a terra, o. t. a. m. i.*") = Ambrosius In Ps. 45,24; In Ps. 118, 12, 22.

S V 11 (Cant. 1,3) *Induxit me rex in cubiculum suum—Graecus „in promptuarium suum" vel „in cellarium suum" habet* — (gegen Vulg. *Introduxit me rex in cellaria sua*) vgl. oben S. 8, Beispiele für unmittelbares Zurückgehen auf den griechischen Text! — „*induxit*" = Ambrosius De virgbs. II 42 (sonst *introduxit:* In Ps. 118, 1, 5. 16; 2,28; De Is. 4,11; Inst. virg. 1,6); „*cubiculum*" an allen Stellen außer De virgbs. II 42 „*tabernaculum*".

S V 13 (Ps. 22,1—5) *Dominus pascit me, et nihil mihi deerit,* (2) *in loco pascuae ibi me collocavit, super aquam refectionis educavit me,* (3) *animam meam convertit, deduxit me super semitas iustitiae propter nomen suum.* (4a) *Nam et si ambulem in medio umbrae mortis, non timebo mala, quoniam tu mecum es.* (4b) *Virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt.* (5) *Parasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me. Inpinguasti in oleo caput meum, et poculum tuum inebrians quam praeclarum est!* Im ganzen Zitat gilt: Wo Ambrosius mit der Vulgata geht, da auch S, wo Ambrosius gegen die Vulgata, da auch S! — Zu „*pascit*" v. 1. Ambros. De Ios. 7,41; Ap. Dav. I 12,59; In Ps. 36,61; Exp. Luc. II 43; M 8,43 (alle St. einheitlich). — Zu v. 2 = Vulg. = Ambros. M 8,43; In Ps. 118, 14, 2 = S; dagegen „*in loco viridi*" Ap. Dav. I 12,59; In Ps. 36,61; „*constituit*" statt „*collocavit*" In Ps. 43,17; also S mit einem Zweig der amb. Lesarten. — v. 3. = Vulg. = Ambros. De bon. mort. 6,24 (in M fehlt der Vers!). — v. 4a gegen Vulgata = Ambros. M 8,46 (sonst nicht belegt). — v. 4b = Vulgata = Ambr. M 8,46 (sonst nicht belegt). — v. 5 gegen Vulg. = Ambros. De Jos. 11,60; De Helia 10,34; In Ps. 1,33; In Ps. 118, 20, 4; Ep. 63,31; Ap. Dav. I 12,59; Ohne „*tuum*", doch „*poculum*" In Ps. 118, 13, 24; In Ps. 35,19; De Noe 29,111; „*conterunt*" statt „*tribulant*" De int. Dav. II 9. — Also auch das bezeichnende „*poculum tuum*" in S (sic! denn die führenden Hss lesen alle so, nicht wie die Mauriner und Sabbatier „*meum*" !) ist echt ambrosianisch.

S V 14 (Cant. 5,1) *Descendat fraternus meus in hortum suum et capiat fructum pomiferarum suarum* (gegen Vulg.: *Veniat dilectus . . et comedat*

f. pomorum suorum). „*Fraternus*“ nach den führenden Hss in S, bei Ambrosius De virgte. 10,54; De virgbs. I 46; „*frater*“ dagegen M 9,56; De exc. fr. II 118. — Statt „*capiat*“ haben De virgte. 10,54 (hier auch „*fructus*“) und De virgbs. I 46 „*manducet*“, die übrigen „*edat*“. — De virgbs. I 46 endlich „*pomorum*“ statt „*pomiferarum*“! — Also wieder eine bunte Mannigfaltigkeit bei Ambrosius, zu der S mit dem vereinzelten „*capiat*“ gut paßt bei Übereinstimmung in „*fraternus*“ und „*fructum pomiferarum*“.

S V 15 (Cant. 5,1 Forts.) *Descendi in hortum meum, r i n d e m i a v i myrram cum unguentis meis. Manducavi panem meum cum melle meo, bibi vinum meum cum lacte meo. Edite, inquit, fratres mei et inebriamini* (gegen Vulg. . . *messui myrrham meam cum aromatibus meis, comedi favum cum melle meo . . . comedite, amici . . .*). — Der Anfang und der Schluß des Zitates ist in S gekürzt (es fehlt am Anf.: „*soror mea sponsa*“, am Schluß hinter „*edite*“: „*proximi mei et bibite*“). Das Mittelstück „*Vindemiavi — cum lacte meo*“ stimmt wörtlich überein mit Ambrosius De bon. mort. 5,20, von „*Manducavi*“ ab auch mit De virgte. 16,98; De Cain I 5,19; In In Ps. 118, 13, 23; Hier hat nur M 9,57 „*cibum meum*“ und „*potum meum*“ statt „*panem meum*“ und „*vinum meum*“! — Im 1. Satz haben statt „*unguentis*“: „*aromatibus*“ (vgl. Vulgata!) De virgte und De Cain l. c. — Auch wechselt bei Ambrosius das erste Wort „*Descendi*“ (vgl. De virgte. l. c. vor dem eigentl. Zitat!) mit „*Ingressus sum*“ (De b. mort., Myst.) und „*introivi*“ (De Cain l. c., Exp. Luc. VIII 43). Trotz des Wechsels in Einzelheiten sind, wie wir sahen, alle Elemente in S bei Ambrosius belegt und zwar eher gegen die Vulgata als manche andere Parallelstellen bei Ambrosius und genauer mit Ambrosius als De mysteriis!

S V 16 (Ps. 79,9) *Vineam ex Aegypto transtulisti* (gegen Vulg.: . . *de Aeg.*) = Ambrosius Exameron III 50; In Ps. 118, 2, 10; einheitlich „*ex*“!

S V 18 (Matth. 6,9—13) *Pater noster qui es in caelis, sanctificetur nomen tuum, veniat* (so die beste Ueberlieferung!) *regnum tuum, fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra. Panem nostrum cotidianum da nobis hodie, et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Et ne nos p a t i a r i s i n d u c i in temptationem, sed libera nos a malo.* — Hier suchen wir vergebens bei Ambrosius eine Parallele, da er das Vaterunser als Gegenstand der Geheimlehren des Christentums betrachtet und daher in den von ihm herausgegebenen Schriften nirgends ganz veröffentlicht hat. (Vgl. De inst. virginis 2,10 „*Similiter et dominica oratio omnia comprehendit, quam v u l g a r e n o n o p u s e s t*“; De Cain et Ab. I 37: *Cave ne incaute symboli vel d o m i n i c a e o r a t i o n i s d i v u l g e s m y s t e r i a.*“) Nur für einzelne Bitten des Gebetes des Herrn sind Belege da: Zu „*Veniat regnum tuum*“ De Helia 21,80; zu „*fiat voluntas tua*“ etc. In Ps. 118, 8, 58; Zu „*ne patiaris induci*“ fehlt wie zu allen anderen Bitten ein Vergleich bei Ambr. Die Lesart ist in der altlatein. Bibel belegt (vgl. Sabatier zu Matth. 6,13).

S V 21 (Lev. 19,2) *Estote sancti, quia ego sanctus sum* (gegen Vulg.: *Sancti estote . . .*). Die gleiche Stellung nur für Ambrosius belegt: De Fide II 116; De Incarn. Dom. Sacr. 10, 110. 111.

S V 26 (Hebr. 13,8) *Heri et hodie i p s e e s t* (gegen Vulg.: *heri et hodie ipse et in saecula*). Die Beifügung von „*est*“: Ambrosius In Ps. 118, 5, 1; Exp. Luc. VII 222; De Fide V 25; De Incarn. 6,55. Natürlich ist „*ipse*“ im Sinn von „*idem*“ gebraucht, wie auch in der Sprache des Ambr. selbst.

S VI 3 (Joh. 6,69) *Verba vitae aeternae habes*: So hat Ambrosius überall in Uebereinstimmung mit der Vulgata. Doch die Fortsetzung „*et ego a te quomodo recedam?*“ ist freie Anspielung auf „*domine, ad quem ibimus?*“ genau wie bei Ambrosius In Ps. 118, 9, 22: „*verba vitae aeternae habes, e t n o n r e l i n q u e m u s t e*“. Die letzten Worte dürften also bei Petschenig nicht gesperrt sein, da sie kein Zitat darstellen. Das ist lehrreich für die Bibelbehandlung bei Ambrosius überhaupt, zeigt aber wieder, wie S selbst in solchen Eigenarten mit Ambrosius übereinstimmt: nicht bloß, daß „*verba vitae aeternae habes*“ gegen den Wortlaut des Schrifttextes vorausgenommen wird, sondern, daß auch an beiden Stellen das sonst vorausgehende Wort „*domine ad quem ibimus*“ frei umschrieben ist!

S VI 9 (I Cor. 12,4—6) *Divisiones autem sunt gratiarum, idem autem spiritus, divisiones ministeriorum, idem autem dominus, divisiones operationum sunt, idem autem deus, qui operatur omnia in omnibus* (gegen Vulgata: *Divisiones vero gratiarum sunt ... et div. ministrationum sunt, ... et div. operationum sunt, idem vero deus ...*). Auch bei diesem etwas schwierigen Text stimmt Ambrosius genau mit S überein: Exp. Luc. Prol. 5; De Sp. S. II 138, sowohl in dem durchgehenden *„autem"* (sonst wechselt dies mit *„vero"*) wie in den an allen drei Stellen gleichbleibenden Ausdrücken: *„gratiarum"*, *„ministeriorum"* und *„operationum"* (die sonst vor der Vulgata sehr schwanken: *gratiarum* mit *„donationum"*, *„donorum"*, *„ministeriorum"* mit *„ministrationum"*).

S VI 11 (Matth. 6,6) *Tu autem cum oras, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora patrem tuum* (gegen Vulgata: .. *cum oraveris* ..) = Ambrosius In Ps. 40,41; In Ps. 43,28; In Ps. 118,2,28; De inst. virg. 1,7. — *„orabis"* findet sich bei Ambrosius allerdings auch: De Cain I 9,35; In Ps. 118,1,16; nie dagegen *„oraveris"* und vorwiegend *„oras"* = S!

S VI 14 (Isaias 26,20) *Ambula, populus meus, et intra in recessus tuos; abscondere pusillum, donec transeat ira domini.* Der Text ist ganz anders gebaut als in der Vulgata. Doch leider fehlt für diesen Vers bei Ambrosius eine Vergleichsstelle, da sein Isaiaskommentar verloren ist.

S VI 15 (Ps. 140,3) *Pone, domine, custodiam ori meo et ostium circuitus labiis meis* (gegen Vulgata: .. *et ostium circumstantiae* ..). Während die meisten Altlateiner *„circumstantiae"*, Hieronymus sogar einmal *„ostium munitum"*, Augustin *„ostium continentiae"* bieten, hat Ambrosius als einziger und immer *„circuitus"*: De Cain I 9,36; Epist. 23,22. Diese Übereinstimmung mit S bei so großer Abweichung aller übrigen kann kein Zufall sein!

S VI 15 (Col. 4,3) *ut aperiatur mihi ostium verbi ad loquendum mysterium Christi* (ganz gegen Vulg.: *ut deus aperiat nobis ostium sermonis* ..). Mit der Vulgata stimmen sonst die Altlateiner, wie es scheint, überein (so wenigstens nach Sabatier z. St.). Nur Ambrosius hat den in S belegten Wortlaut: De Cain I 9,36; De fide IV 2,20. Wir kommen unten nochmals auf diese Stelle zurück, da auch der ganze umgebende Text ambrosianisches Gedanken- und Sprachgut ist!

S VI 15 (nach Matth. 6,6) *ora patrem tuum in abscondito; qui enim videt in abscondito, audit te deprecantem,* ist nach Ausweis aller sonstigen Stellen der Altlateiner kein Zitat sondern freie verkürzte Wiedergabe; ebenso S VI 16 (nach Ps. 7,10) *„Deus scrutator cordis et renis"*.

S VI 19 (Prov. 15,1) *Ira perdit etiam sapientes* (gegen Vulg.: *Responsio mollis frangit iram;* dagegen Septuaginta: ὀργὴ ἀπόλλυσι καὶ φρονίμους, genau wie S). Die übrigen Vorhieronymianer haben *„ira perdit etiam prudentes"*, nur Ambrosius = S: wie oben! vgl. In Ps. 36,18,2. und 5!

Zu S VI 21 mit der merkwürdigen Kontamination von I Tim. 2,9 und I Petr. 3,3.4 werden wir unten Stellung nehmen. Es handelt sich wieder um etwas spezifisch Ambrosianisches!

S VI 22 (I Tim. 2,1) *Obsecro ergo primum fieri orationes, obsecrationes, postulationes, gratiarum actiones* (gegen Vulgata und alle Altlateiner, die *obsecrationes* vor *orationes* stellen!) = Ambrosius De inst. virg. 2,8 (vielleicht Anspielung auf die gleiche Schriftstelle: In Ps. 37,59). Doch auch dazu werden wir unten noch allerhand zu sagen haben, da die Verwandtschaft mit Ambrosius wieder auf den ganzen Zusammenhang der Stelle geht!

S VI 25 (Ps. 8,2—8) *Domine, dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra* (= Vulg. = Ambros. De inst. virg. 2,9). v. 4: *Quoniam videbo caelos, opera digitorum tuorum* (= Vulg. = Ambros. In Ps. 43,65; De Sp. S. III 32; Apol. Dav. II 63; die Hss in S und Ambrosius schwanken allerdings zwischen *„caelos"* und *„caelos tuos"*). — v. 4b: *lunam et stellas, quas tu fundasti* (gegen Vulgata: *quae tu fund.*, aber = Ambrosius De Sp. S. III 32!). — v. 5: *Quid est homo, quod meministi eius, aut filius hominis, quoniam visitas eum?* (= Vulgata = Ambrosius: *„memor es"* statt *meministi"* wird durch den

St. Galler, die älteste Hs, und durch eine Florentiner Hs verbürgt und ist vielleicht richtig. Bei Ambrosius schwankt das Zitat auch sonst; oft *nisi quod [quia] memor es eius;* vgl. In Ps. 118, 10, 18 ohne „*nisi*"; mit „*nisi*" De int. Iob 6,18; De Fide II 63; In Ps. 38, 20; De Int. Dav. IV 9, 26; doch De Isaac 2, 4: ... *quod memor es eius, aut f. h., nisi quod visitas eum*). — v. 6: *Minorasti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum* (= Vulg. = Ambrosius De int. Dav. II 4, 17; De Fide II 63). — v. 7. *et constituisti eum super opera manuum tuarum* (= Vulg., bei Ambrosius keine Vergleichsstelle). — v. 8: *Omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves universas, insuper et pecora campi* (= Vulg. = Ambrosius De Noe 10, 33; De Helia 19, 71; De Off. I 133; und bis „*eius*" De Fide IV 133; V 156). Wir haben also festzustellen, daß nur an einer Stelle, „*quas*" statt „*quae*" in Vers 4, eine Abweichung von der Vulgata vorhanden ist, sowohl in S wie bei Ambrosius! „*meministi*" statt „*memor es*" v. 5 bleibt zweifelhaft; ich halte es aber textkritisch für richtig und erkläre diese Abweichung gegenüber dem sonst bei Ambrosius geläufigen „*memor es*" als Freiheit des gesprochenen Wortes.

Wer alle die angeführten Stellen studiert und immer wieder feststellt: „genau wie bei Ambrosius", selbst bei den Verschiedenheiten die Eigenart des Ambrosius und die Spuren seiner Bibelübersetzungen entdeckend, wer die bunte Mannigfaltigkeit der altlateinischen Bibelübersetzung überhaupt daneben hält, der wird sich schon entschieden haben: Das hat kein Ambrosiusnachahmer zustande bringen können! Man beachte besonders, daß an den Stellen der beiden letzten Bücher von S, für die in M keine Parallelen vorliegen (Arkandisziplin), genau dasselbe ambrosianische Gepräge zu sehen ist wie in den vier ersten! Ja es finden sich Stellen in den vier ersten Büchern, die von M abweichen und der geläufigen Bibelübersetzung des hl. Ambrosius trotzdem näher stehen als die betreffende Stelle in M. Zusammengenommen mit den vorher beobachteten Zeitindizien von S, die uns ebenfalls schon ans Ende des vierten Jahrhunderts verwiesen, ergibt sich bis jetzt zum mindesten eine hohe Wahrscheinlichkeit für Ambrosius selbst als Verfasser. (Der Schlußteil folgt.)

SENECA IM GEGENSATZ ZU PAULUS

EIN BERICHT ÜBER TH. SCHREINERS GLEICHNAMIGE ARBEIT

VON DR. HEINRICH DOERGENS — KREFELD-TRAAR

Tertullian (De anima 20,1) sagt von Seneca, er sei „häufig der Unsere". Lactantius (Inst. div. VI 24, 13 f.; dazu V 22, 11) nennt Seneca „des wahren Glaubens unkundig". Er hätte ein Verehrer des wahren Gottes sein können, wenn ihn jemand ihm gezeigt hätte. Nach Augustinus (De civ. Dei VI, 10) hat die Philosophie Seneca „scheinbar freigemacht" vom Glauben an die althergebrachte heidnisch-römische Staatstheologie. Der Christen habe er niemals gedacht, um sie nicht loben oder tadeln zu müssen. Hieronymus (De vir. ill. 12) las Briefe, die zwischen Seneca und dem Heidenapostel Paulus gewechselt sein sollten: eine der zahlreichen literarischen Fälschungen, die der christliche Glaubenseifer verursachte[1]). Eine neue Studie zu diesem Thema liegt vor in einer Inaugural-Dissertation: „Seneca im Gegensatz zu

[1]) Vgl. neuestens zu diesem Briefwechsel: A. Kurfeß, Zum apokryphen Schriftwechsel zwischen Seneca und Paulus: Theol. Quartalschr. 119 (1938) 318–331.

Paulus. Ein Vergleich ihrer Welt- und Lebensanschauung" (Tübingen 1936), eine Studie, die der Baseler protestantisch-theologischen Fakultät von Th. Schreiner, eingereicht worden ist[2]). Es geht dem Verfasser, der als positiver Theologe seine Arbeit philosophisch-dogmatisch-exegetisch an der Hl. Schrift und deren Auslegung durch die neuere evangelische Glaubenswissenschaft orientiert, nicht um die Frage nach der Art und Weise und dem Umfang einer ev. Abhängigkeit der beiderseitigen Welt- und Lebensanschauungen, sondern er stellt deren Gegensätzlichkeit als solche fest in der Theologie, der Anthropologie und der Sozialethik, getragen von der Überzeugung, daß „auch der stoischen Weltanschauung, wie sie ein Seneca vertritt, eine überzeitliche Kraft zugrundeliege, die mit der christlichen bis zum heutigen Tage in unabgeschlossenem Kampfe steht". Überall wo eine kraftvolle idealistische Sittlichkeit auflebt, wird sie der stoischen eng verwandt sein. Und die stoischen Anschauungen von der Heldengröße des Weisen, seiner inneren Unabhängigkeit, Selbstgenügsamkeit und Opferwilligkeit, haben in der Geschichte des ethischen Denkens immer wieder Leben gewonnen. Die vorliegende Arbeit Schreiners „möchte darum insofern einen praktischen Dienst leisten, als sie in der Hervorhebung der Gegensätze versucht, das Sondergut der christlichen Weltanschauung, vertreten durch Paulus, wie das der stoischen, repräsentiert durch Seneca, klar voneinander zu trennen" (14). Betont sei gleich zu Anfang, daß die Arbeit Schreiners selbständig ist, in die Tiefe geht und auf ihre Weise den absoluten Wert des Christentums von neuem ins helle Licht rückt.

Senecas Gottesauffassung überschreitet trotz gewisser monotheistischer Erkenntnisse nicht die Grenze des stoischen Pantheismus. Gott ist ihm Gründer, Baumeister und Leiter aller Dinge: Gott als *causa prima* ist der Schöpfer auch des Schicksals, d. h. der ineinander hängenden Kette der Ursachen (De ben. IV 7,2). Nachdem er das Schicksal *(fatum-fortuna)*, das öfters als ein unerbittlich ablaufender Naturmechanismus vorgestellt wird (De prov. 5,7 f.), gesetzt, unterwirft er sich ihm selbst freiwillig (De prov. 5,8). Er tut dies, weil die Schöpfung vollkommen ist und keinerlei Verbesserung bedarf. Nirgends Zufall, überall Bestimmung und weise sittliche Vorsehung, der man sich freiwillig unterzieht und nicht zwangsmäßig unterwerfen muß (ep. 96,2). Wie wenig gefestigt aber dieser Vorsehungsglaube des Philosophen ist, ergibt sich daraus, daß Seneca anderwärts als beredter Fürsprecher des Selbstmordes auftritt (vgl. unten).

„Diese Labilität der Gottesvorstellung", sagt Schr. (18), „beruht darauf, daß Seneca keine Offenbarung Gottes kennt ... Dennoch bleibt Senecas Gottesglauben gefestigt. Atheistische Erwägungen findet man bei ihm nicht".

Der Diskrepanz in der Gottesauffassung tritt zur Seite jene im Gesamtbegriff von Gott und Welt. Die Welt ist das Objekt Gottes, dem dieser als Ursache, — nichts ist ohne Gott, sondern alle Dinge sind durch ihn aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen (ep. 65,12: ... *prima et generalis causa ... id est deus)* — als ordnendes und lenkendes Subjekt gegenübersteht. Und anderseits heißt es: Gott und Natur sind identisch; Gott ohne Natur oder Natur

[2]) Es sei hier noch auf den von Schreiner nicht benützten Aufsatz von M.-J. Lagrange hingewiesen: La religion de Sénèque: Revue thomiste 33 (1928) 324—346.

ohne Gott gibt es nicht (De ben. IV 8,2). Nirgends wird diese immanente Gottesvorstellung Senecas deutlicher als dort, wo er vom Innewohnen Gottes im Menschen spricht. Der Mensch, begrenzt nach Zeit und Raum, ist durch seinen Geist, dieser als *ratio* und *bonum* gefaßt, Gott wesensgleich. *Socii sumus dei et membra* (ep. 92,30). Dabei ist wohl zu beachten, daß alle Aussagen, die den Menschen betreffen, nur vom *homo sapiens*, dem vollkommenen Manne, als dem Idealbild der stoischen Philosophie, gelten. Die Plebs — ethisch, nicht sozial verstanden — ist von der Gottesgemeinschaft ausgeschlossen, weil sie keine *ratio* hat. Der Gegensatz zwischen Weisen und Toren — und Toren sind die Menge der Menschen — tut sich auf an Stelle der altheidnischen Gegensätze arm und reich, Sklave und Herr, Feind und Volksgenosse, und wird zu einer neuen, schier unüberwindbaren Kluft unter den Menschen. Das Volk, *turba* genannt (ep. 8,1), war Seneca stets etwas Verächtliches (ep. 95). Seine Philosophie wendet sich nur an den hochbegabten, gewissenhaften und tugendstolzen Menschen, an den „Heros", der das Gute, die *virtus* zu verwirklichen verbürgt, und in dem Gott sichtbar wird, — genau wie die Philosophie Platos in einer gewissen Verachtung die Menschheit außerhalb der Akademie als ἀληθώς zusammenfaßte. Dieser Gottesvorstellung Senecas stellt Schr. die des Heidenapostels gegenüber, die letzten Grundes ganz anderer, d. h. monotheistisch-übernatürlicher Art sei. Der Gott Pauli ist der eine, unsichtbare, absolut vollkommene, unbedingt jenseitige, persönliche Gott, der sich in Christus der Menschheit geoffenbart hat. Paulus kennt keine Weltseele und kein Fatum und kein Innewohnen Gottes im menschlichen Geiste nach pantheistischer Weise. Allerdings finden sich in den Briefen des Apostels Formulierungen — als solche werden bezeichnet Röm 11,36; 1 Kor 8,6 und Kol 1,16 f. (die Definition Gottes als des Wesens, von dem, durch das und zu dem hin alle Dinge sind) —, die von der stoischen Theologie berührt zu sein scheinen. Es gibt eben zweierlei Offenbarungen Gottes, die beide von der Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes (Weish. Sal. 13,1 ff.; Röm 1,19 f.) bejaht werden: eine übernatürliche und eine natürliche. Warum sollte die letztere, soweit möglich, nicht in Termini und Redewendungen, die der hellenistisch-stoischen Umgebung Pauli entsprachen, zum Ausdruck kommen dürfen? Trotzdem liegt die Gotteserkenntnis des Heidenapostels auf einer ganz anderen, Seneca unbekannten Ebene. Sie ist heilsgeschichtlich-übernatürlicher Art im Zuge des Judentums, und sie war Paulus notwendig — die Sünde trübt des Menschen Blick (Röm 1,21) — um des religiösen, nicht des philosophischen Heiles des Menschen willen, weil er im Mittelpunkt alles göttlichen Wirkens steht, nicht aber das Universum. Das Wesen Gottes als des Schöpfers des Kosmos und des Vaters der Menschen ist Paulus in Christus geoffenbart. In dieser Christusoffenbarung erkannte der Apostel, daß Gottes eigenstes Sein Liebe, Güte und Friede ist. Das Ziel des Menschenlebens ist für Seneca der natürliche, ethische, egozentrische Perfektionismus, die *virtus*, für Paulus die übernatürliche religiöse Gottesgemeinschaft der gesamten Menschheit. Niemals wagt der Apostel die Gleichwertigkeit des Menschen mit Gott zu behaupten. Immer ist Gott der Schöpfer, der Mensch das Geschöpf (Röm 9,21). Die Distanz zwischen dem vergänglichen Menschen und dem ewigen Gott wird auch durch das „Sein in Christo" nicht aufgehoben. Dagegen wird bei Seneca der Weise

zum Maß aller Dinge. Er, der gottgleiche *homo sapiens*, der Mann der Unerschütterlichkeit und der Selbstherrlichkeit, verdrängt geradezu Gott als das allein zu erstrebende Vorbild.

Auch die uralte Frage nach Herkunft und Sinn des Bösen auf Erden *(malum)* und des Unglücks *(incommodum)* — das *mysterium iniquitatis* — hat Seneca bewegt, und er sucht sie zu beantworten in der Schrift De providentia[3]), genauer: „Warum dem Guten so viel Unglück zustoße, da es doch eine Vorsehung gibt". Mit Emphase rühmt er das Unglück als ein nur scheinbares. Seinem Wesen nach ist es eine Gabe der Gottheit an ihre Günstlinge d. h. an den einer ganz anderen Welt angehörenden *vir sapiens;* denn in, allen Schicksalsschlägen ist eine Gelegenheit zur Tugend enthalten (prov. 4,6: *calamitas virtutis occasio est*). Je mehr der Auserwählte — und nur er, d. h. der nach Tugend (Weisheit) Strebende, ist zum Tragen von schweren Schicksalsschlägen berufen — leiden darf und leidet, entweder zum Vorteil seiner selbst oder zur Förderung der Gesamtheit, je mehr er als der wahrhaft freie Mann unberührt bleibt von allen äußeren Dingen und Affekten, um so erhabener wird seine Tugend und sein Ruhm erstrahlen. Fragt man Seneca nach Trost, so ist er darin arm, und wenn er tröstet — er hat mehrere Trostschriften verfaßt, die zugleich als exemplarische Schriften gedacht sind —, ist er wirklich ein „leidiger Tröster" (Job 16,2). „Oder findet sich darin wirkliche Kraft, schwere Schicksalsschläge, Leiden und Marter zu ertragen", fragt Schr. S. 36, „wenn man den Blick darauf lenken und bedenken soll, wie geradezu herrlich es sei, unschuldig, d. h. um des Guten willen leiden zu dürfen (prov. 3,10)?" Schmerz und Leid werden dadurch überwunden, daß man sich mit den Wissenschaften oder mit seinem „besseren Ich" beschäftigt (Helv. 17,3; ep. 78,18). Solch rationalistische Trostmotive sind wirklichkeitsfremd und daher auf die Dauer haltlos, vor allem angesichts jener Motive, die Paulus auf Grund der ihm zuteil gewordenen Christus-Offenbarung sein eigen nennt. Zwar empfindet auch Seneca in den Consolationes, daß wirklicher Trost zum Inhalt irgendwie den Gottesglauben und den Hinweis auf die Unsterblichkeit fordert. Und so arbeitet er denn in gewissen Notfällen mit religiösen Trostmotiven, wie solche auch der hellenistischen Popularphilosophie seiner Zeit nicht fremd gewesen sind[4]). Aber die Glaubhaftigkeit dieses Postulates als Senecas eigener Überzeugung ist immerhin fraglich; denn es steht im Widerspruch zu anderen Äußerungen, nach denen der Weise solch religiösen Trostes nicht bedarf. Dagegen betrachtet Paulus nach christlicher Weise alles Übel und alles Leid als mittelbare und unmittelbare Folge der Sünde. Diese prinzipielle Anderswertung der Sünde birgt in sich das Verständnis der verschiedenen Beurteilung und Wertung des Leidens hier und dort (40). Paulus sieht im Bösen eine metaphysische Macht, die sich in der Gestalt des Satans hypostasiert, dessen Reich durch

[3]) Für die hellenistisch-stoische Philosophie und deren volkstümliche Auswirkung am Ausgang der Antike war kein Begriff bedeutungsvoller als der der Vorsehung. Vgl. P. Wendland, Philo's Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892.

[4]) Über stoische Philosophen als Seelsorger, Erzieher, Tröster vgl. L. Friedländer, Sittengesch. Roms III[9] 280 ff.; P. Wendland, Die hellenist.-römische Kultur, Tübingen 1907, 44; J. Geffcken, Religiöse Strömungen im 1. Jahrhundert n. Chr., Gütersloh 1922, 17 ff.

Christus zerstört worden ist (Röm 5 u. 6). Das Böse ist die Wirkungsfolge des Bösen (masc.). Auch Seneca ist von der Macht des Bösen auf Erden überzeugt. Beweis dessen sind die ausführlichen Lasterkataloge, die sich bei ihm finden und in denen er die Sittenlosigkeit seiner Zeitgenossen geißelt. Aber Paulus faßt die Sünde nicht nur als innerweltliche Unvollkommenheit, Irrtum, Krankheit oder gar als eine Fiktion, sondern als grauenvolle und entsetzliche Realität, die durch einen in der Urzeit liegenden geschichtlichen Prozeß in die Welt gekommen ist. So ist der Tod, das größte Übel, der Sünde Sold (Röm 6,23; 5,12), dessen Macht durch Christi Leiden und Sterben überwunden wird. Für beide, Seneca und Paulus, steht Übel und Leid im Dienste ethischer Formung und Förderung des Menschen. Dabei schaut Paulus aber weiter als Seneca. Des ersteren Blick ist stets gerichtet auf das Transzendente, auf die übernatürliche Rechtfertigung und Heiligung im Glauben und in der Liebe (Soteria), und die Überwindung der Sünde und der Dämonen, mit denen der Mensch auf Erden in einem Kampf auf Leben und Tod steht, wird nur zur Tatsache in der Gnade und Kraft des lebendigen Gottes (Röm 8,3; 2 Kor 1,6)[5]. Nicht wie bei Seneca und Plato ist das Fleisch und die Materie Ursache und Sitz der gottfeindlichen bösen Tat, sondern der Geist ist die Sündenursache. Erst recht wird durch Christi Leiden, Tod und Auferstehung ein ganz neuer glaubensmäßig-eschatologischer Sinn des Leidens erschlossen. Der Satz: „Tod, wo ist dein Sieg, wo ist dein Stachel?" (1 Kor 15,55) liegt jenseits aller rationalen Erwägungen Senecas.

Aus der Zeit um die Wende der Antike werden durch die profanen Schriftsteller allerlei hellenistische Wundererzählungen berichtet, die von der evolutionistischen Religionsgeschichte unserer Tage in Parallele gestellt worden sind zu den Wunderberichten des Neuen Testamentes. So äußert sich denn auch Schr. zur Wunderfrage und konstatiert, daß Wunder im Sinne des NT bei Seneca unmöglich sind, schon mit Rücksicht auf dessen Glaube an die stoische Notwendigkeit und den stoischen Naturmechanismus (prov. 5,7: *causa pendet ex causa*). Andersgeartete Äußerungen Senecas, nach denen die Gottheit in das gegenwärtige Geschehen eingreife, dem Menschen hilfreich zur Seite stehe usw., erklären sich aus der von inneren Widersprüchen nicht freien Denkweise des Philosophen. Nach Paulus „kann Gott schaffen, was er will" (Ps 115,3), und der Mensch hat daher das Recht, mit Gottes Allmacht zu rechnen und vom Gebet an ihn Wirkungen zu erwarten, die ohne dies Gebet nicht erfolgt wären. Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Wunder, von denen die Urkunden des Christentums berichten, ganz im Dienste der sittlich-religiösen übernatürlichen Neuschöpfung des Menschen stehen. Sie liegen jenseits aller heidnischen Magie und Mantik. Weiterhin ist zu

[5]) „Gewiß erinnert sich der Stoiker", sagt K. Deißner, Das Idealbild des stoischen Weisen (Greifswald 1930) 8, „wenn er das Ideal des Weisen zeichnet, oft an die Kraft aus der Höhe ... Aber damit ist die Bedeutung des religiösen Motivs auch erschöpft; in den Riß, den die menschliche Schwäche, den das Versagen der Willensenergie verschuldet hat, tritt die Gottheit nicht ein." Aus dieser anti-stoischen Erfahrung heraus, der Ovid (Metam. 7,20 f.) die Worte lieh: *Video meliora proboque, deteriora sequor*, entringt sich der Brust des Apostels der Schrei: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Tode dieses Leibes? Das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich" (Röm 7,19 ff.).

bemerken: Seneca verneint das Gebet als Bitte — die Welt und ihr Geschehen ist ja ein für allemal unwiderruflich festgelegt — und bejaht es in der Form der Anbetung, um ein andermal wieder ein Gebet um die *virtus* — was kann es Höheres geben denn die *virtus?* — als eine Schwäche des Weisen zu brandmarken, der sich selbst genüge, der Genosse der Götter und nicht deren Bittsteller sei (ep. 31,8; 60,1—2). Dieser Widerspruch muß wiederum auf die nirgends in sich geschlossene Welt- und Lebensanschauung Senecas zurückgeführt werden. Was die Gebetsmotive angeht, so will Seneca diese versittlicht wissen angesichts der Tatsache, daß gerade die Spätantike neben wahrhaft frommen Gebeten solche der Selbstsucht und der niedrigsten Gesinnung gekannt hat. (Vgl. z. B. das Gebet des abergläubischen Tugendheuchlers, von dem Horaz ep. I 16,57 ff. erzählt.) Pauli einziger großer Gebetsruf ist „Abba, Vater" (Röm 8,15; Gal 4,4) und der Dank und der Lobpreis und die überfließende Freude gegenüber der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, die in Christus auf Erden erschienen ist (Tit 3,4). „Das Gebet ist die latente Kraft, ohne die seine Lebensarbeit völlig unverständlich und unmöglich gewesen wäre. Denn, was Paulus in seinem Leben gewirkt und gearbeitet, erduldet und erlitten hat, übersteigt weit die Grenzen eines aus bloßem Enthusiasmus entsprungenen Glaubensheroismus" (56). Bei Seneca, fehlt angesichts des Axioms: *causa pendet ex causa* trotz aller Verehrung der Gottheit der Begriff des Dankes und der Bitte.

Nach der Theologie die Anthropologie! Die Seele ist nach Seneca das Lebensprinzip des Menschen, das Gewissen eine bestimmte Funktionsäußerung der Seele. Ihren Ursprung hat die Seele aus Gott; sie ist ewig wie Gott selbst (Helv. 11,7: *animus aeternus*). Anderseits wird die Seele — wie auch Gott — nach stoischer Weise physisch und geistig zugleich gefaßt; denn es heißt ep. 57,8: „sie (die Seele) besteht aus feinstem Stoff". Als Absenker der allgemeinen Weltseele, als göttliches Pneuma, wird sie dem Menschen im Augenblick der Menschwerdung gegeben (ep. 15,5), und beim Eintritt des Todes kehrt sie zu Gott, ihrem Ursprung, zurück. Ep. 102,26 heißt es: „Jener Tag, den du als den letzten fürchtest, ist der Geburtstag der Ewigkeit." Seneca glaubt also an irgendeine Unsterblichkeit. Trotzdem wird man von einem Unsterblichkeits- und Jenseitsglauben im Sinne des Christentums nicht reden dürfen. Eine individuelle Weiterexistenz der Menschenseele — vielleicht auch nur der des *homo sapiens* — besteht nur bis zum allgemeinen Weltbrand (Ekpyrosis), nach der sich diese mit der Gottheit wieder vereint. Eine eingehende Analyse der Begriffe *animus, spiritus, ratio mens, sensus, intellectus* zeigt wiederum den Mangel an streng einheitlich-logischer Fassung und Deutung dieser Begriffe. Vor allem ist zu konstatieren, daß der Begriff des nach Seneca dem Menschen innewohnenden göttlichen Geistes (*sacer spiritus*), jenes Geistes, der dem Menschen die Möglichkeit bietet, „gottähnlich" zu werden, sich nicht deckt mit dem Begriff des „Heiligen Geistes" bei Paulus. Für Seneca ist der Begriff *sacer spiritus* ein ethischer, nicht ein metaphysischer, die natürliche Ausstattung und Befähigung des Menschen zum Tun des Guten, ein entschlossenes Zusammenfassen aller natürlichen Willenskräfte in der Richtung auf die *virtus* hin, während für Paulus der Hl. Geist eine objektive, transzendente freie göttliche Gnadengabe ist, die nur den Kindern Gottes zuteil wird, die sich aller-

dings auch immanent wirksam erweist und gerade in der Ethik ihre herrlichsten Früchte zeitigt. Auf derselben Linie liegt bei Schr. eine an der protestantischen Exegese orientierte Untersuchung über den paulinischen Sinn der Worte Fleisch, Körper, Geist, äußerer und innerer Mensch, deren Spannung und Einheit zueinander, auf die hier nicht näher eingegangen sei, zu dem Zwecke, diese Begriffe mit den Begriffen Körper und Geist bei Seneca zu konfrontieren und aus dem Bedeutungsunterschied den Wesensunterschied der Begriffe und weiterhin die Paulinische Lehre von der σάρξ als der Quelle der Sünde zu bestimmen. Paulus übernimmt formal diesen Dualismus, gibt den Begriffen aber gleichzeitig einen anderen Inhalt. „Innerer Mensch" bezeichnet bei ihm nicht den dualistischen Gegensatz von Geist zu Fleisch und Materie im Sinne platonisch-orphisch-hellenistischer Spekulation, als ob der Leib der Kerker und das Grabmal der Seele sei (Phaedr. 81 C) — für den Apostel besteht der Mensch immer nur in der gottgewollten Einheit von Leib und Seele - Geist —, sondern der Ausdruck ist ein religiöser Terminus (2 Kor 4,16) und stellt das verborgene mystische Leben des Menschen in und mit Gott, die metaphysische Heiligkeit dar. Und diese Heiligkeit ist eine freigeschenkte Gnadengabe Gottes (Röm 9,16), ein übernatürlicher Gemeinschaftsakt mit dem transzendenten Schöpfer aller Dinge, jedoch ohne Grenzverwischung zwischen Gott und Mensch. Ethisch gesprochen: nach Paulus wird ein religiös-sittliches Leben nur dort zur Tat und Wahrheit, wo der Geist Gottes in der Kraft des Leidens und Sterbens Christi in dem von Natur sündigen Menschen (Eph 2,3; Röm 7,14. 23) wirksam ist. Für Seneca ist der Mensch an sich der göttergleiche, auf sich selbst gestellte Heros, der trotz seiner Gottheit der Sphäre der Vergänglichkeit angehört.

In einem dritten Kapitel, Sozialethik überschrieben, — die ethisch-praktische Lebensformung steht, wie bekannt, im Mittelpunkte der senecanischen wie überhaupt der stoischen Philosophie — wird die Stellung zur Frau und zur Ehe, die Sklavenfrage, die Beurteilung des Staates, die Wertung der Güter und das Problem des Todes bei Seneca und Paulus untersucht. Bekannt ist die tiefe und edle Auffassung der Ehe bei spätantiken Schriftstellern wie bei Plutarch, dem Platoniker, und bei Epiktet und vor allem bei Musonius Rufus, den Stoikern. Um so auffallender ist das andersgeartete Urteil Senecas über die Frau. Sie ist ihm Sklavin, ein dummes Lebewesen, von Natur ausgelassen und lüstern (De const. sap. 14,1: *aeque inprudens animal est ... ferum, cupiditatum incontinens).* Diese Minderwertigkeit der Frau ist weniger intellektueller als sittlicher Art, denn sie ist vor allem dadurch bedingt, daß die Frau in hohem Maße den Affekten unterworfen ist, die der Mann als *vir bonus* nicht mehr kennt. Anderswo äußert sich Seneca anders über das Weib. „Wer wollte sagen" (Ad Marciam 16), „daß die Natur boshaft mit den Geistesanlagen der Frau verfahren sei und ihre Tugendkräfte eingeschränkt habe? *Par illis, mihi crede, vigor, par ad honesta, libeat, facultas est".* De ben. VII 9 tadelt er scharf die weibliche Eitelkeit und die schamlose Mode, genau wie später Tertullian (De cultu feminarum) und andere Kirchenschriftsteller. Eine ganz persönliche Note trägt das Lob, das Seneca seiner Mutter Helvia spendet. Es erinnert lebhaft an das sogenannte goldene Alphabet der biblischen Sinnsprüche (Spr 31) und an den Sittenspiegel, den Tacitus (Germ. 18 u. 19) den entarteten Römern vorhält, und

ist ohne Zweifel zeit- und ortgebunden, insofern es bedingt ist durch die Großstadtunsittlichkeit Roms im 1. Jahrhundert n. Chr. Paulus anerkennt auf Grund von Gen 2,22 die schöpfungsmäßig-rechtliche Unterordnung der Frau unter den Mann, ohne deshalb die Frau irgenwie als minderwertig einzuschätzen, am allerwenigsten in religiös-sittlicher Hinsicht*).

Die Sklavenfrage war das schwere Problem der antiken Gesellschaft' das die stoische Lehre von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen ihrer Lösung durch das Christentum entgegengeführt hat. Es sind zunächst rationale Erwägungen, die Seneca veranlaßten, ein familiäres Verhältnis zu den Sklaven zu fordern —, in einer Zeit, in der Juvenal (Sat VI, 221) erstaunend ausrief: „Wie töricht! Ist denn der Sklave auch ein Mensch?" Auch der Sklave ist, obwohl der niedersten sozialen Schicht angehörend, ein Mensch — ep 47,1: *Servi sunt, immo homines sunt* —, und nur die Laune des Schicksals hat ihn zu dem gemacht, was er ist. Wer weiß, wie schnell sich die Verhältnisse ändern — man denke an die vielen Bürger- und Parteikriege der untergehenden Antike —, so daß jeder, der im Augenblicke noch die Herrenrolle spielt, diese über kurz oder lang mit dem Sklavenstande vertauschen muß. Es ist also in jedem Falle ratsam, mit den Sklaven ein anständiges Zusammenleben zu führen, um sie sich nicht zu absoluten Feinden zu machen (ep. 47,8. 10). Im übrigen: die *optima pars*, der Geist, kann nie unter das Sklavenjoch gebeugt werden; er ist frei (De ben. III 20,1: *mens quidem sui iuris*). Betrachtet man aber die sogenannten Herrenmenschen im Lichte der Ethik, was für nach außen unsichtbare Sklavenketten werden da sichtbar! Ist nicht jeder Mensch Sklave irgend einer Leidenschaft oder Untugend? Und diese Solidarität, Mitsklave (*conservus*) zu sein, muß dem Herrn ein herzliches Erbarmen abnötigen gegenüber dem, der zufällig und nur in äußerer Hinsicht Sklave genannt wird. So wird denn das Wort Sklave, das seinem Wesen nach auf Eigentum beruht, auf den „Toren" und „Unfreien" bezogen, ohne daß mit jener stoischen Lehre von der Zusammengehörigkeit der Menschheit und der Freiheit des Einzelnen gegenüber den äußeren Dingen eine Lösung der antiken Sklavenfrage zur Tatsache geworden ist. Und Paulus? Wie oft sind dem Heidenapostel, der Job 31,13—15; Mt 11,5 Lk 7,22 wohl kannte, Vorwürfe gemacht worden, vor allem in unserern Tagen von sozialistisch-kommunistischer Seite, daß er nicht mit aller Energie die sofortige Aufhebung des antiken Sklaventums gefordert habe! Die Antwort aller Einsichtigen war stets: ein soziales Programm habe nicht im nächsten und direkten Aufgabenkreis Jesu gelegen, ganz abgesehen davon, daß eine solch plötzliche Veränderung der antiken Lebensverhältnisse die Grundlagen des Staates erschüttert und den Sklaven selbst nicht zum Vorteil gereicht hätte. Ebenso wahr ist aber auch: Christus hat die Beziehungen zwischen Herr und Knecht versittlicht und auf diese Weise der Aufhebung der Sklaverei die Wege geebnet. So konstatiert den auch Schr. 95: „Der Apostel erkannte seine Sendung nicht dahin, soziale Reformpläne zu entwerfen und für deren Durchführung zu kämpfen, vielmehr war seine Verkündigung die Frohbotschaft, die allein Christus den Auferstandenen zum Inhalt hatte

*) Besonders stark beeinflußt durch die moderne protestantische The bei Schr. die Beurteilung der Höherwertung der Ehelosigkeit bei Paulus.

und dessen unmittelbares Wiederkommen in Herrlichkeit." Die soziale Verpflichtung des Christen entspringt demnach bei Paulus nicht aus der Idee des Naturzusammenhanges, der Humanität und des allgemeinen Besten wie bei Seneca — *homo sacra res homini* —, sondern aus der gemeinsamen Beziehung der Menschen zu Gott bzw. des Christen zu Christus (1 Kor 12,13; Gal 3,28; Eph 6,9; Philem 16).

Es gibt Lobredner des Stoizismus, die bei Seneca wie auch bei Marc Aurel die schwerste Forderung des Christentums, die Feindesliebe, gepriesen und in beispielhafter Weise vorgelebt sehen wollen. „Bis zum letzten Lebenshauch", sagt Seneca (De otio 1,4), „werden wir tätig sein, werden nicht ablassen, für das Gemeinwohl zu arbeiten, den Einzelnen beizustehen, selbst den Feinden hilfreich zu sein mit lindernder Hand." „Uns ist's Genuß, Wohltaten zu erweisen, mag es uns auch nicht leicht ankommen, wenn nur andern ihre Mühsal erleichtert wird; mag es auch mit Gefahr verbunden sein, wenn nur andere aus der Gefahr herausgerissen werden; mag es auch in unseren Rechnungen ein Manko geben, wenn nur anderer Bedürfnis und Not gelindert wird" (De ben. IV, 13,2 f). Der Wert einer Wohltat ist allein zu bestimmen nicht nach dem materiellen, sondern nach dem inneren Wert — und dieser ist abhängig von der Gesinnung des Gebers (De ben. I 5,2; 6,2). Diese hohe Gesinnungsethik wird aber gleich wieder dadurch entwertet, daß beim Geben Reflexionen angestellt werden über das Wie und Wem. „Nur dem in den Augen des Weisen für würdig Befundenen sind Wohltaten zu spenden, nie dem großen Haufen", der die Gabe doch nicht zu schätzen weiß (De ben. I 2,1), so daß mit diesen Reflexionen die Frage nach dem Verhältnis von Persönlichkeitsideal und Gemeinschaftsgedanken von neuem mit Macht aufbricht. Dagegen fällt für Paulus jedes berechnende, selbstsüchtige Moment beim Geben dahin. Die Liebe des Apostels ist allgemein im Sinne des „Neuen Gesetzes", das Christus der Welt gegeben hat (Jo 13,14; 1 Kor 13,13) und das durch das Alte Testament (5 Mos 16,11; 24,19; Spr 14,21. 31; Job 31,13 ff. usw.) vorbreitet worden war. Diese Liebe geht nicht nur auf die Edlen und Weisen, sondern gerade auf die am Leben Gescheiterten und Gestrandeten. Weder Seneca noch irgend ein anderer hellenistisch-stoischer Philosoph hat sich je z. B. der gefallenen Mädchen angenommen nach Art etwa der modernen christlichen Mitternachtshilfe in unseren Großstädten. Als echter Stoiker verwirft Seneca auch das Mitleid. Mit-Leid *(misericordia)* und dementsprechend auch die Verzeihung *(venia)* gilt ihm als eine menschliche Schwäche, als eine Geisteskrankheit *(aegritudo animi)*, die mit dem Idealbild des Weisen, dessen Größe auf der Unberührtheit des Ich von allen Empfindungen und Erschütterungen beruht, unvereinbar ist (clem. II 5,4).

Nur kleine Geister *(pusilli animi)* und die alten Weiber *(anus et mulierculae)* werden von den Tränen der Missetäter bewegt. Die Kluft, die zwischen der stoisch-senecanischen Lebensanschauung und der des NT gähnt, wird noch deutlicher, wenn die Begriffe *misericordia*, *clementia* und *venia* scharf bei beiden vergleichen werden. Auf der einen Seite die Verschlossenheit gegenüber der Verzeihung und auf der anderen Gottes Güte und Barmherzigkeit gegenüber den gefallenen Sündern und Büßern. „Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist" (Lk 6,36). „Dieser nimmt die Sünder auf und ißt mit ihnen" (Lk 15,2). Schr. 96 f. gibt das Wort *clementia*

mit Gnade — besser vielleicht mit Milde — wieder und sagt von ihr, — clem. II 3,1: *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi vel lenitas adversus inferiorem in constituendis poenis* — sie sei immer berechnend, aber nie selbstlos liebend. Dölger [1]) macht darauf aufmerksam, daß in dieser Frage gerade Reue und Verzeihung gegenüber üblen Taten das wichtigste sei. Jedenfalls führt der Weg aus der Ethik Senecas, der „das Mitleid ein Laster der Gemüter nennt, die sich vor dem Leiden allzusehr fürchten" (clem. II 6,2), und aus der Ethik Epikurs (III 22 § 17; § 26) eher zu der Lebenshaltung Nietzsches, dem christliches Mitleid als „ein schädliches Laster" gilt, und der der Reue über üble Taten kein Verständnis entgegenbringt, als zu der schenkenden und erbarmenden *caritas*, deren Lob Paulus (1 Kor 13) in begeisterten Worten gesungen hat.

Das Problem des Staates. Der Staat ist für Seneca ein Gemeinschaftsgebilde, entstanden in der Notzeit, weniger um gesichert zu sein vor dem *bellum omnium contra omnes* als vielmehr um sich gegen die Tierwelt zu schützen. Was die Staatsform angeht, so huldigt der Erzieher und Freund Neros, er, der Jahre hindurch mit eigener Verantwortung die Geschicke des römischen Weltreiches lenkte, der republikanischen Verfassung, trotz anfänglicher Verherrlichung der Monarchie. Der König ist die Seele des Staates (clem. I 5,1: *animus rei publicae*), das Volk nur „Masse", und es mag, sagt Schr. (98 f.), die größte Tragik seines (Senecas) Lebens gewesen sein, gerade an seinem Zögling mit seiner Philosophie und Ethik so jämmerlich zu scheitern. Unter dem Eindruck dieser Tatsache vollzog sich der Umschwung zur Republik — Cato, der Mann der altrömischen Ethik, ward neben Gestalten der Mythologie wie Ulixes und Herkules (const. sap. 2,1), zum Symbol aller Tugenden (ep. 24,67 u. ö.) — und schließlich zur kosmopolitischen Haltung. Die Welt ist das wahre Vaterland und alle Menschen bilden eine große Familie (tranq. 4,4: *patriamque nobis mundum professi sumus*). Trotzdem will Seneca, daß man dem Staat Aufmerksamkeit und Mitarbeit schenke. Es ist sogar Pflicht, im Notfall durch Tyrannenmord die Einheit und Freiheit des Staates zu sichern. Aber gerade hier, auf dem Gebiete der Beurteilung des Staates und seiner Aufgaben, fehlt Seneca jede Konsequenz und Gesinnungsfestigkeit; denn anderwärts weist er z. B. darauf hin, daß der Staatsdienst nie zu einem glücklichen Leben führe, weil dieser eine Störung der stoischen Seelenruhe und der Selbstgenügsamkeit mit sich bringe. Höchstes und letztes Ziel bleibt ihm der naturrechtlich begründete Weltstaat. Paulus sieht den Staat nicht utilitaristisch. Für ihn ist der Staat sichtbarer Ausdruck des göttlichen Willens, das römische Reich eine positive gottgewollte Menschheitsordnung, die Achtung und Unterordnung fordert (Röm 13,1). Ebensowenig kennt der Apostel ein Weltbürgertum im Sinne Senecas; die in der Kirche Gottes angestrebte Überbrückung der Rassen, Nationalitäten und Stände (Gal 4,28) liegt rein im religiös-übernatürlichen Bereich.

[1]) In seiner Auseinandersetzung mit Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933; s. F. J. Dölger, Antike und Christentum 5 (1936) Heft 4, wo es sich speziell um die Bewertung von Mitleid und Barmherzigkeit bei Tertullian und die ev. Beziehungen des Apologeten zur Ethik der Stoa handelt.

Hand in Hand mit der Geringschätzung des Sklaventums ging in der heidnischen Antike die der Arbeit, vor allem der körperlichen Arbeit. Für die Arbeit setzt im 1. Jahrhundert n. Chr. der römische Dichter Martial (ep. 4,8) in seiner Beschreibung des Tageslaufes des Römers zwei volle Stunden an. Cicero, Staatsmann und Philosoph, verstieg sich zu dem Satze: „Man kann nicht in der Werkstatt stehen und zugleich ein anständiger Mann (Gentleman) sein" (De off. 1,42). Nach altgriechischer Anschauung ist die Arbeit eine Unterbrechung der dem Freien zustehenden Muße, nicht die Muße eine Unterbrechung der Arbeit. Es ist einleuchtend, daß sich mit der stoischen Lehre von der Gleichberechtigung und Zusammengehörigkeit aller Menschen auch eine andere Beurteilung der Arbeit anbahnte. Seneca sieht in der Arbeit ein unentbehrliches Mittel zur Erreichung der stoischen *constantia* und *tranquillitas animi* (De tranqu. an. 3 u. 4). Nur durch angestrengteste Tätigkeit kann diese ungetrübte Seelenruhe und Seelenstärke erhalten werden. Darum sehnt sich jeder rechtschaffene Mensch (*vir sapiens*) nach irgendwelcher Arbeit (prov. 2,21). Die Arbeit ist ihm ein Bedürfnis (ep. 31,5: *generosos animos labor nutrit*). Den Wert der Arbeit bestimmen somit, entsprechend der anthropozentrischen stoischen Weltanschauung, nur die in der Arbeit selbst enthaltenen Möglichkeiten zur Erreichung der sittlichen Vollkommenheit des Einzelnen. Diese Art des Denkens ist zwar sittlich — im Gegensatz etwa zu der untersittlichen Parole: Arbeiten um des Geldes willen —, aber heidnisch-sittlich, weil egoistisch. Eine wesentliche Abschwächung erfährt die ethische Einschätzung der Arbeit noch dadurch, daß auf Grund rein äußerer Gesichtspunkte die geistige Arbeit als die höhere und wertvollere gilt gegenüber der handwerklichen Beschäftigung. Auch für die Bibel ist die Arbeit notwendiges Hilfsmittel zur ethischen Erziehung des Menschen; doch sieht die Offenbarung in dieser nicht, wie Seneca, letztes und höchstes Ziel. Sie wertet die Arbeit — wie die übrigen Ziele des Lebens — von Gott und dem Religiösen her (Mt 19,17). Sie gilt ihr nur, insoweit sie die Möglichkeit bietet, Gottes Willen zu erfüllen. Bei dieser christlichen Auffassung gewinnt das Leben des letzten „Proletariers" seinen Wert, jenes Proletariers, der sich abmüht, die Aufgabe zu erfüllen, die ihm durch die Vorsehung zugewiesen ist, als Einzelperson und im Rahmen der Allgemeinheit.

So mahnt denn auch Paulus, der Zelttuchmacher (Apg 18,3), der Jünger des Zimmermannssohns von Nazareth (Mk 6,3), der Anhänger der väterlichen Überlieferungen (Gal 1,14) — schon das Alte Testament singt überall, insbesondere in den Weisheitsbüchern (Job 5,7; Ps 127,2; Spr 10,4; 22,29; Pred 11,6; Sir 7,16 u. ö.) das Lob der Arbeit — immer wieder zu schaffensfroher Tätigkeit, nicht zuletzt zur Handarbeit. „Setzt eure Ehre darein, mit euren Händen zu arbeiten, wie wir euch angewiesen haben" (1 Thess 4,11). „Tag und Nacht haben wir gearbeitet, um niemanden von euch zur Last zu fallen" (1 Thess 2,9). „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen" (2 Thess 3,10). Paulus denkt immer und überall theozentrisch, Seneca egozentrisch. „Was ist mir förderlich, um zu einem tugendhaften Leben zu gelangen, kann als die Kardinalfrage Senecas und die Maxime seines Handelns bezeichnet werden, während der Apostel in der Abwendung vom Ich und in der liebevollen Hinwendung zum Du sein höchstes Ziel erkennt" (112).

Ganz besonders sichtbar wird diese egozentrisch-heidnische Lebensauffassung bei der Frage nach dem Wesen und dem Wert des Ruhmes. Je mehr der Weise leiden darf und leidet, um so erhabener wird seine Tugend und sein Ruhm erstrahlen (De prov. 4,4), denn der Ruhm, d. h. das unsterbliche Andenken bei den Weisen der *res publica generis humani*, also ein Gewinn an Sein, nicht irgendeine eitle Augenblicksovation, die die robuste Menge zollt, ist der Schatten der Tugend (ep. 79,13 ff.: *gloria umbra virtutis est*). Nicht nur um der Tugend, d. h. um der sittlichen Vollkommenheit willen, die auf dem Wege der Philosophie *(sapientia)* erlernbar ist, sondern auch des Ruhmes selbst wegen ist dieser erstrebenswert. Jedoch führt die Tugend am sichersten zu ihm, wenn auch erst nach dem Tode. Doch was tut's? Man lebt ja nicht nur für die Gegenwart, sondern für Jahrhunderte (ep. 79,17). Aber auch hier sind Senecas Äußerungen nicht einheitlich. Sie zeigen den Versuch, das ruhmvolle Gedächtnis des Weisen in sittlicher Weise zu unterbauen — der Ruhm Schatten der Tugend! —, ein Versuch, der nicht gelungen ist, weil jener Ruhm und jene Unsterblichkeit nur kosmisch-diesseitig und daher zu kurz gefaßt wird. Dagegen achtet Paulus allen menschlichen Ruhm für eitel. „Laßt uns nicht nach eitlem Ruhme trachten . ." (Gal 5,26). „Wer sich rühmt, der rühme sich allein im Herrn" (1 Kor 1,31; 1 Kor 13,5; 2 Kor 10,17). Höchstes Ziel des Menschen ist für Paulus nicht irgend ein ethisch immanenter Wert, sondern die übernatürliche Gotteskindschaft und Gottesgemeinschaft. *Soli Deo honor et gloria!* (1 Tim 1,17). Und dieser Ruhm und diese Ehre Gottes ist zugleich die absolute Ehre der Menschheit.

In keinem anderen Punkte scheidet sich die Welt- und Lebensanschauung Senecas — er hat sich bekanntlich die Adern geöffnet (Tacitus Ann. XV 61 bis 65) — klarer und schärfer von der Pauli als in der Frage nach der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Selbstmordes. Aufs Ganze gesehen ist das Leben für Seneca eine große Lüge; es hält nicht, was es verspricht (ep. 45.10). Es ist etwas Heimtückisches und Trügerisches und das größte Glück wäre es, überhaupt nicht geboren zu sein (Marc. 22,3). Das beste Los ist denen zugefallen, die nur kurze Zeit gelebt haben. Sie haben am wenigsten menschlichen Unrat an sich. Sie sind frei von aller Sünde (Marc. 23,1: *minimum enim faecis, ponderis traxerunt*). Das Leben an sich, das der Mensch mit dem Tiere gemeinsam hat, ist noch kein Gut. Wert gelebt zu werden ist nur das sittlich-gute Leben, d. h. das Leben des gottgleichen *vir sapiens*, der ringt und kämpft um die stoische *virtus*. Ist diese Möglichkeit dem Weisen nicht mehr gegeben, so zerreißt er die Fesseln, die das bessere Ich binden (ep. 70,4: *vita non semper retinenda est; non enim vivere bonum est, sed bene vivere*). So ist ja auch Zenon, der Begründer der stoischen Schule, in hohem Alter freiwillig aus dem Leben geschieden. „Die Tür ist allzeit geöffnet, wenn du willst, gehe hinaus" (Epiktet. I 24 § 20 u. ö.), ein letzter Triumph über das Schicksal, dem man den Dienst aufkündigen darf, und doch zutiefst ein Unterliegen. Aber auch in diesen seinen Ansichten und Vorschlägen bleibt sich Seneca nicht treu. Er hält es nicht für ratsam, vorschnell dieses Leben abzubrechen (ep. 24,24). Eine Selbstmordepidemie (*libido moriendi:* ep. 24,25) ist immer zu verabscheuen. Vor allem aber: Obwohl er die Gebrechen des Alters kennt und den Greisen den „Freitod"

ob der Last ihrer Jahre als erlaubt hinstellt — der Weg führt auch hier zu Nietzsches: Stirb zur rechten Zeit! —, so findet er sein eigenes Leben noch lebenswert und redet in bezug auf sein eigenes Greisenalter von einem neuen Frühling, der ihm angebrochen sei (ep. 26.2). Es bedarf nur des Hinweises etwa auf die Stelle Röm 14.7: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Wir mögen also leben oder sterben, wir gehören dem Herrn", um zu zeigen, daß es für Paulus kein „Problem" des Selbstmordes und keine Tragik des Todes gegeben hat. Während für Seneca der Tod einmal das Ende, d. h. die restlose Vernichtung, dann der Übergang zu einem besseren Leben ist (ep. 65.24: *mors quid est? aut finis aut transitus*), und ein andermal ein Zustand vollkommener Ruhe (Marc. 19.6: *magna et aeterna pax*) und dann ein Nichtsein (ep. 54.4: *mors est non esse*), eine Naturnotwendigkeit, die der Weise kraft seiner Umsicht und Unerschütterlichkeit gelassen zu ertragen weiß, überwindet Paulus den Tod und die Todesfurcht in dem sieghaften Glauben, daß dem Tod, diesem „letzten Feind" (1 Kor 15,16), mit Christi Auferstehung die Macht über die Christgläubigen genommen ist: „Verschlungen ist der Tod im Siege! Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?" (1 Kor 14,54 f).

So bestätigt denn die Studie Schreiners von neuem die grundverschiedenen Stimmungen, die zwischen der Welt- und Lebensanschauung Senecas wie überhaupt des Stoizismus einerseits und dem Schrifttum Pauli und dem Christentum anderseits als der absoluten Religion nach wie vor bestehen. Die Lehre Christi und desjenigen, der ganz von ihr ergriffen (Phil 3,14), dem Herrn ein auserwähltes Werkzeug war, seinen Namen vor Heiden und Könige und die Kinder Israels zu tragen (Ap 9,15), erstrahlt in eigenem Lichte trotz formaler Übereinstimmung mit einzelnen Gedanken und Bestrebungen der stoischen Philosophie, die geeignet waren, weite hellenistische Kreise der untergehenden Antike für das Christentum zu interessieren und zu prädisponieren. Die griechische Philosophie wartete geradezu darauf, daß das Übernatürliche und mit ihr die Soteria in sie einbräche!

„Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn . . ." (Gal 4,14).

ZUR BEDEUTUNGSGESCHICHTE DES WORTES „MISSA"

VON JOSEF ANDR. JUNGMANN S. J.

Während noch der Humanismus des 16. Jahrhunderts sich ernstlich bemühte, das Wort *missa* aus dem Hebräischen (*missah*, Dt 16, 10) oder aus dem Grichischen (μύησις) abzuleiten, ist heute über die Ableitung des Wortes kein Zweifel mehr. Auch der ursprüngliche Sinn ist klar. *Missa* ist eine Nebenform vom *missio* und ist zunächst gleichbedeutend mit *dimissio*, Entlassung[1]). Von dieser Grundbedeutung her ist die heutige Verwendung des

[1]) Diese ursprüngliche Bedeutung des im profanen Sprachgebrauch ziemlich seltenen Wortes ist kürzlich noch klarer ins Licht gestellt worden von F. J. Dölger, Antike und Christentum 4 (1934) 271—275 durch Aufhellung einer bis dahin mißverstandenen Stelle bei Commodian, Carmen apol. 77 (CSEL 15, 120): *Stat miles ad missam:* Der Soldat hält aus bis zur Ablösung, oder: bis zur Verabschiedung aus seinem Dienst.

Wortes zu erklären[2]). Die letzten weiterführenden Untersuchungen[3]) waren hauptsächlich der Frage gewidmet, zu welchem Zeitpunkt *missa* zuerst in der uns geläufigen Bedeutung erscheint. Eine volle Einigung ist dabei nicht erzielt worden. Darum soll zuerst das Material überblickt und zu einigen Fragepunkten Stellung genommen werden (I). Die weitere Frage nach den einzelnen Stufen des hier vorliegenden Bedeutungswandels und den dabei wirksamen Gedankengängen und liturgischen Verhältnissen, die uns erst das Verständnis für den Erfolg des Wortes und für das Wort selbst erschließen würden, ist bisher kaum ausdrücklich gestellt worden. Wir finden daher heute dafür noch die verschiedensten, mehr oder weniger willkürlichen Annahmen. So soll auch hier ein Vorstoß versucht werden (II).

I

Das Wort *missa* ist seit dem 4. Jahrhundert in der Terminologie des christlichen Gottesdienstes heimisch. Es bezeichnete den Schluß der gottesdienstlichen Versammlung. Daß es auch schon damals zur Ankündigung dieses Schlusses selbst verwendet wurde, in der Form etwa, in der es heute noch im *Ite missa est* fortlebt, können wir nur vermuten. Jedenfalls versichert uns um 500 Avitus von Vienne, daß Formeln dieser Art in kirchlichen wie in profanen Versammlungen seiner Zeit geläufig waren, um das Ende einer Veranstaltung anzuzeigen[4]).

Wir finden aber diese Grundbedeutung schon am Ausgang des 4. Jahrhunderts zu einer Reihe von weiteren Bedeutungen fortgebildet, am deutlichsten im Reisebericht der Pilgerin Ätheria aus dem Heiligen Lande (um 394).

a) Lediglich die angegebene Grundbedeutung liegt vor im Ausdruck: *ut fiat missa ecclesiae*[5]).

b) Andere Male bezeichnet *missa* einen mit dem Schluß verbundenen rituellen Akt und zwar deutlich eine abschließende Segnung. So, wenn der Schluß des täglichen Morgengottesdienstes beschrieben wird: *Item dicet (episcopus) orationem et benedicet fideles. Et post hoc . . . omnes ad manum ei accedunt et ille eos uno et uno benedicet, exiens iam, ac sic fit missa*[6]).

[2]) Den letzten Versuch einer andern Herleitung, nämlich von einer angenommenen Bedeutung *mittere* = darbringen, hat unternommen D. Mark, Ursprung und Bedeutung des Wortes *missa:* Programm des fb. Privatgymnasiums am Seminarium Vinzentinum, Brixen 1883, 1—48. Dagegen wendet sich O. Rottmanner (s. folgende Anm.).

[3]) O. Rottmanner O. S. B., Über neuere und ältere Deutungen des Wortes missa: Theol. Quartalschrift 71 (1889) 531—557; H. Kellner, Wo und seit wann wurde Missa stehende Bezeichnung für das Meßopfer?: Theol. Quartalschrift 83 (1901) 427—443; H. Kellner, Heortologie[3] (1911) 59—64 (Exkurs über Missa als Name für das Meßopfer; F. X. Funk, Die Anfänge von Missa = Messe: Theol. Quartalschrift 86 (1904) 50—59. — Vgl. auch die Zusammenfassung bei L. Eisenhofer, Handbuch d. kath. Liturgik II (1933) 3 7. Das von den älteren Erklärern gewonnene Material bei Kard. J. Bona, Rerum liturg. libri duo (1671) I, c. 1—3, weitergeführt in der von R. Sala herausgegebenen kommentierten Ausgabe, Bd. I (Turin 1747) 1—27; Du Cange-Favre, Glossarium V (1883/1888; Neudruck 1938) 412—414.

[4]) Avitus von Vienne, Ep. 1 (PL 59,199): *in ecclesiis palatiisque sire praetoriis missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittur.*

[5]) Aetheriae Peregrinatio c. 25,1 f. (CSEL 39,74); vgl. c. 27,3.

[6]) c. 24,2 (CSEL 39,71). Dabei sei das *sic* nicht zu sehr betont; es bedeutet manchmal nicht vielmehr als „dann“.

Ähnlich bei der Schilderung der täglichen Vesper, bei der der Bischof je eine Oration über die Katechumenen und über die Gläubigen spricht, die vorher aufgefordert werden, das Haupt zu verneigen, worauf es wieder heißt: *et sic fit missa*[7]).

c) Weiter liegen auch Stellen vor, in denen *missa* einen ganzen Gottesdienst bezeichnet. Das ist besonders deutlich, wenn es im Bericht von Christi Himmelfahrt heißt: *celebratur missa ordine suo, ita ut et presbyteri et episcopus praedicent*[8]). Die Predigt gehört also zum Inhalt der *missa*. Auch an anderen Stellen wird die *missa*, von der gesagt wird, daß sie *ordino suo* verlaufe, der ganze Gottesdienst sein[9]).

d) Findet sich auch schon die Bedeutung „Meßopfer" bei Ätheria? Es handelt sich hauptsächlich um die Stelle im Bericht über den Samstag: *Missa autem, quae fit sabbato ad Anastase, ante solem fit, hoc est oblatio*[10]). Wie Ätheria selbst für die Messe *oblatio* und *offerre* gebraucht, so ist *oblatio* neben *sacrificium* im Abendlande bis ins 6. Jahrhundert auch sonst die gewöhnliche Bezeichnung für die Messe[11]). Einzelne Autoren sehen nun an dieser Stelle das mit *oblatio* gleichgesetzte *missa* selbst im Sinn von Messe verwendet, und sie machen dann die gleiche Feststellung auch für eine aus dem Jahre 385 stammende vielzitierte Stelle bei Ambrosius[12]).

Daß die mit *missa* bezeichnete Sache in diesem Zusammenhang die Messe ist, daran wird man kaum zweifeln können. Eine andere Frage ist es, ob der dem Wort *missa* entsprechende Begriff sich auch schon mit dem Begriff Messe deckt oder ob vorderhand nur der generische Begriff „Gottesdienst" vorschwebt, der sich an der gegebenen Stelle allerdings in der Messe verwirklicht. Wenn es vom Grafen von Habsburg heißt, daß er „auf seines Knappen Tier noch weiter vergnüget des Jagens Begier", so wissen wir allerdings, daß es sich um ein Pferd handelt, aber „Tier" bedeutet darum auch bei Schiller noch lange nicht „Pferd". Freilich, wenn man anfängt, ein zunächst generisches Wort regelmäßig für einen spezifischen Begriff zu gebrauchen, wird man sagen müssen, daß es nun eben auch jene spezifische Bedeutung gewinnt. So wird man heute feststellen können, daß „Wagen" beginnt, die Bedeutung „Automobil" anzunehmen. In liturgischen Dingen haben wir diese Bedeutungsentwicklung besonders häufig. Gerade für das Meßopfer ist eine Reihe von ursprünglich generischen Namen in Gebrauch gekommen: σύναξις, λειτουργία, *collecta, officium,* Amt, lauter Benennungen, die zunächst weiter nichts als „Versammlung" und „Dienst" bezeichnen, also nicht einmal den vollen Begriff von „Gottesdienst" umfassen. Immerhin

[7]) c. 24, 6 (CSEL 39, 72).
[8]) c. 42 (CSEL 39, 93).
[9]) c. 41; 43, 3 (CSEL 39, 93. 94).
[10]) c. 27, 8 (CSEL 39, 80)
[11]) Kellner, Wo und seit wann 429—433. 439.
[12]) Ambrosius, Ep. 20, 4 f (PL 16, 1037): Ambrosius hatte nach den Lesungen und nach der Entlassung der Katechumenen einigen Taufkandidaten das Symbolum erklärt, als ihm ein Angriff des arianischen Hofes auf die Basilica Portiana gemeldet wurde. Er ließ sich aber in seinem Amte nicht stören: *Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero* . . . Vgl. dazu Funk, a. a. O. 51—53; H. Koch, Missa beim hl. Ambrosius: Der Katholik 87 (1907, II) 239 f.

sind das Begriffsmomente, die wir ohne weiteres am Meßopfer wiederfinden und von denen aus ein offen zutage liegender Gedankengang zum vollen Begriff des Meßopfers weiterführt.

Anders ist es beim Worte *missa*, bei dem die Spannung zwischen der Grundbedeutung und dem jetzigen Sinn besonders groß ist, und bei dem auch die bisher genannten Zwischenbedeutungen nicht ohne weiteres den Übergang erklären. Darum soll, bevor wir weiter gehen, das Material in den wichtigsten Beispielen durchgegangen werden.

a) Die Grundbedeutung *missa* = Entlassung liegt vor, wenn das IV. Konzil von Karthago (398) bestimmt, es sollen auch Heiden und Juden in der Kirche anwesend sein dürfen *usque ad missam catechumenorum*[13]; weiter bei Augustinus: *Ecce post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles*[14]; bei Cassian: *congregationis missam stans pro foribus praestolatur*[15]). Eine Synode von Lerida (524) entscheidet, daß Unzüchtige in der Kirche bleiben dürfen *usque ad missam tantum catechumenorum*[16]). Auch spätere Autoren verstehen unter *missa catechumenorum* lediglich den Akt der Entlassung der Katechumenen[17]). Der erste, der *missa catechumenorum* als Bezeichnung der Vormesse gebraucht, ist Ivo von Chartres († 1116)[18]).

b) Sodann wird *missa* gebraucht für einen rituellen Akt, der bestimmten Amtspersonen vorbehalten ist: Dem Diakon: *celebrare velut diaconum catechumenis missam*[19]). Von einem die priesterliche Würde voraussetzenden Akt, der das Meßopfer zu beschließen scheint, ist bei Innozenz I. die Rede: Bezüglich der von Bonosus geweihten und nun reuig zurückkehrenden Priester wird der Fall erwogen: *si non sacramenta confecit, si non populis tribuit, si missas secundum consuetudinem non complevit*[20]). Von einem Konzil von Mileve werden bestimmte liturgische Texte als *missae* bezeichnet, wenn es verordnet, daß *preces vel orationes seu missae*, bevor man sie in liturgischen Gebrauch nehme, approbiert sein müssen[21]).

c) Recht häufig wird seit der Wende des 4. Jahrhunderts aber auch schon die Verwendung von *missa* in einer weiteren Bedeutung, in der es einen ganzen Gottesdienst bezeichnet. So bei Cassian, wenn er sagt, am Sonntag finde vor Mittag nur eine *missa* statt[22]), weil das fällige Stunden-

[13]) can. 84 (Mansi III, 958).
[14]) Augustinus, Serm. 49, 8 (PL 38, 324).
[15]) Cassian, De inst. coenob. III, 7 (CSEL 17, 41).
[16]) can. 4 (Mansi VIII, 613).
[17]) Beispiele bei Eisenhofer II, 5.
[18]) Ivo von Chartres, Ep. 219 (PL 162, 224 A).
[19]) Cassian, De instit. XI, 16 (CSEL 17, 202 Z. 10f.; vgl. ebd. Z. 16.) Der Diakon hatte in der Regel die Litanei vor dem priesterlichen Segnungsgebet zu sprechen (Ap. Konst. VIII, 6ff.; Ps.-Germanus, Ep. 1) und wie heute noch in der römischen Messe die Entlassung zu verkünden.
[20]) Innozenz I., Ep. 17, 5 (PL 20, 535). Die Stelle ist viel umstritten; s. zuletzt noch Rottmanner 552, der in den *missae* die Messe, und Kellner, Heortologie 62, der darin die Horen erblickt.
[21]) c. 12 (Mansi IV, 330); vgl. dazu ZkTh 53 (1929) 79f. — Die mit *missa* überschriebenen wechselnden Formeln der altspanischen Messe werden wohl durch Umbildung aus der Entlassung der Katechumenen enstanden sein. — Weitere hieher gehörige Stellen, die aber erst noch einer Klarstellung bedürfen, s. unten 33ff.

gebet in die Opferfeier einbezogen wurde, und wenn von ***missa nocturna, vigiliarum missa***, die Rede geht[23]) und offenbar die betreffende kanonische Hore gemeint ist. Die gleiche Redeweise zeigt das Konzil von Agde (506), das von ***missae matutinae*** und ***vespertinae*** spricht[24]).

d) Unbestrittener Fachausdruck für das Meßopfer ist *missa*, zumal die Pluralform des Wortes, jedenfalls am Ende des 6. Jahrhunderts. Gregor der Große († 604) nennt es regelmäßig *missarum solemnia*, ähnlich Gregor von Tours († 590). Im älteren Gelasianum sind Meßformularien schon überschrieben: *Orationes ad missas, Item alia missa* u. ä.[25]). Eindeutig ist der Sinn des Wortes aber auch um die Mitte des Jahrhunderts bei Cassiodor († um 578), wenn er findet, im Psalm 33 sei der Gang der Messe, *missarum ordo*, wiedergegeben, weil von Hymnengesang, vom Verkosten des Herrn, vom Sichbelehrenlassen die Rede ist[26]), oder wenn er vom Gesang des *Sanctus* spricht *in sanctarum celebratione missarum*[27]); auch schon um 530, in der ältesten Schicht des Papstbuches, wenn es von Alexander I., freilich etwas rätselhaft, heißt: *Hic passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum, quando missae celebrantur*[28]). Weiter ist offenkundig schon die Messe gemeint, wenn fränkische Synoden seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts die Pflicht einschärfen, am Sonntag wenigstens bis zum bischöflichen Segen (vor der Kommunion) auszuharren, so die Synode von Agde (506): *missas die Dominico a saecularibus totas teneri . . . praecipimus*[29]), die Nationalsynode von Orleans (511): *populus non ante discedat, quam missae sollennitas compleatur*[30]), und eine weitere Synode von Orleans (538): *de missis nullus laicorum ante discedat quam dominica dicatur oratio*[31]). Denselben Ausdruck gebraucht die IV. Synode von Arles (524)[32]), die einem widerrechtlich weihenden Bischof auf ein Jahr verbietet *missas facere*, ebenso der hl. Cäsarius, der bei diesen Synoden tätig war, in einer Predigt[33a]) und in seiner Regel für Jungfrauen, derzufolge das Kloster nur Kleriker betreten dürfen, *qui aliquoties missas facere debeant*[33b]). Ebenso spricht von der Messe die Synode von Vaison (529), wenn sie den Gesang des Trisagion anordnet *in omnibus missis*, und zwar *eo ordine quo modo ad missas publicas dicitur*[33]). Vom gleichen Gesang bemerkt schon Avitus († 518), er werde im Orient *inter missarum initia* gesungen[33a]).

---

[23]) Cassian, De instit. III, 11 (CSEL 17, 44).
[24]) Cassian, De instit. II, 13 t. (CSEL 17, 17); III, 8 (ebd. 42); ähnlich III, 5 f; vgl. II, 15 t.
[25]) can. 30 (Mansi VIII, 330); vgl. ebd. can. 47.
[26]) H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary (1894) 29. 88. 209 ff. 262 usw. — Ähnlich im Gregorianum Hadrians; s. das Register in der Ausgabe von Lietzmann (1921) 155.
[27]) Cassiodor, Expos. in ps. 33 (PL 70, 240 D).
[28]) Cassiodor, Expos. in ps. 25 (PL 70, 185 B).
[29]) Liber Pont. ed. Duchesne I, 127.
[30]) can. 47 (Mansi VIII, 332).
[31]) can. 26 (Mansi VIII, 355).
[32]) can. 29 (Mansi IX, 19).
[33]) can. 4 (Mansi VIII, 627).
[33a]) S. unten S. 37.
[33b]) Cäsarius von Arles, Regula s. virg. n. 36 (ed. Morin) [1933] S. 14, 10.
[33]) can. 3 (Mansi VIII, 727); vgl. zur Erklärung dieses meist irrig auf das Sanctus bezogenen Kanons G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreiche (1930) 25—29.
[33a]) Avitus von Vienne, Ep. 3 (PL 59, 211 A).

Der Vandalenkönig Hunerich (477—484) erklärt den Katholiken in einem Erlaß: Es steht euch frei *in ecclesiis vestris missas agere*[34]). In einem späteren Erlaß erhebt er Klage gegen katholische Priester, die betroffen wurden *missas in sortibus Vandalorum egisse*[35]). Der christliche Dichter Paulinus, der um 470 schreibt, führt eine gute Tat des hl. Martinus ein, bevor er zum Gottesdienst schreitet: *praecedat missam miseratio*[36]): sie mußte offenbar vor der Messe geschehen. Weiter liegt eine Dekretale von Leo dem Großen vom Jahre 445 vor gegen nur einmaligen Gottesdienst in bestimmten Fällen: *si unius tantum missae more servato sacrificium offerre non possint nisi qui prima diei parte convenerint*[37]). Die einschlägigen Stellen bei Ätheria und Ambrosius stehen also nicht ganz isoliert da. Eine scharfe Grenze kann ihnen gegenüber jedenfalls nicht gezogen werden.

II

Die weitere Aufgabe besteht darin, die hier schon irgendwie sichtbar werdende Bedeutungsentwicklung psychologisch begreifbar zu machen und damit zugleich am Meßopfer selbst jenes Moment aufzuzeigen, dessen Betonung zum Namen *missa* geführt hat.

Die Erklärungen, die heute gegeben werden, begnügen sich meist mit einem mehr oder weniger raschen Brückenschlag von der ursprünglichen Bedeutung von *missa* zur gegenwärtigen: Das Meßopfer heißt *missa* wegen der in ihr vorkommenden Entlassungen, wobei der Ton bald auf die der Katechumenen nach den Lesungen, bald auf die der Gläubigen am Schluß, bald gleichzeitig auf beide gelegt wird. Des näheren wird der Anstoß zu dieser Namengebung — um nur heutige Vermutungen anzuführen — darin gesucht, daß diese Entlassungen besonders feierlich gewesen sein müssen[38]), oder darin, daß die Ausschließung der Uneingeweihten und die Tatsache, daß auch die Gläubigen erst auf Grund einer Entlassung sich entfernen durften, auf das christliche Volk einen tiefen Eindruck gemacht habe[39]). Sofern *missa* an die Zulassung nur der Getauften erinnere, rufe der Name den Gedanken an den geheimnisvollen Charakter des neutestamentlichen Opfers wach[40]). Man vermutet wohl auch, der Name sei bewußt gewählt worden, um die Eucharistiefeier als den Ungetauften nicht zugängliche heilige Handlung zu bezeichnen[41]). Oder man verzichtet auch darauf, einen sinnvollen Grund festzustellen und sieht in der Wortwahl das Walten des Zufalls[42]).

---

[34]) Victor von Vita, Historia pers. Vand. II, 2 (CSEL 7, 25).
[35]) Ebd. II, 13 (CSEL 7,39).
[36]) Paulinus von Périgueux, De vita s. Martini IV, 69 (CSEL 16,84).
[37]) Leo d. Gr., Ep. 9,2 (PL 54, 627).
[38]) J. Brinktrine, Die hl. Messe (1931) 28 Anm. 1. Anders in der 2. Auflage (1934) 13f.; s. unten Anm. 71.
[39]) N. Gihr, Das hl. Meßopfer[17] (1922) 277—279. So im Anschluß an Bossuet; vgl. die älteren Auflagen, z. B.[1] (1877) 302—305. Hier war übrigens — bis zur Rottmanners Abhandlung (1889) — die Erklärung vorangestellt, *missa* sei gewählt worden, um im Sinne der Arkandisziplin das Mysterium zu verhüllen.
[40]) L. Eisenhofer, Handbuch II (1933) 3.
[41]) R. Stapper, Katholische Liturgik[6] (1931) 201f. So auch schon P. Le Brun, Explication littérale et dogmatique I (1726) 3—5.
[42]) H. Leclercq, Art. „Messe": DACL 11 (1933) 768: presque accidentel.

Man wird alle diese Erklärungen nicht eben überzeugend finden. Insofern sie die in sich sicher bedeutsame Entlassung der Katechumenen als Grund heranziehen, stoßen sie sich auch noch an der Schwierigkeit, daß diese Entlassung im 6. Jahrhundert, also in der Zeit, da die heutige Bedeutung von *missa* sich durchsetzte, schon gegenstandslos war und daß wenigstens in der römischen Messe dieser Zeit, deren Gestalt uns hinreichend bekannt ist, von dem besonderen Falle der Taufskrutinien abgesehen, auch keinerlei Spur einer solchen Entlassung, geschweige denn einer besonderen Feierlichkeit derselben vorliegt[43]).

So sind wir offenbar berechtigt, die Erklärung auf einem anderen Wege zu suchen, in der Weise, daß wir die oben festgestellten Bedeutungen: b) *missa* = Schlußritus, und c) *missa* = Gottesdienst, heranziehen und zusehen, ob sie nicht als Zwischenstufen zur endgültigen Bedeutung *missa* = Messe uns weiter führen[44]).

Wie wir besonders deutlich schon aus Ätheria sahen, war der Schluß des Gottesdienstes regelmäßig mit einer schon ziemlich reich entfalteten **Segensspendung** verbunden. Es entspricht das dem Bilde, das um dieselbe Zeit die Apostolischen Konstitutionen entwerfen und das übrigens später in allen orientalischen Liturgien nachwirkt: bevor die einzelnen Kategorien der Teilnehmer scheiden, wird über sie vom Bischof ein Segensgebet gesprochen, das durch eine Litanei der Gemeinde eingeleitet wird. Im wesentlichen das gleiche Bild finden wir im Abendlande wieder, sowohl im römischen wie im gallischen Liturgiebereich, und zwar gerade für die in Betracht kommende Zeit, das 5./6. Jahrhundert.

Zur römischen Messe des 5./6. Jahrhunderts gehört regelmäßig am Schluß die *oratio super populum*. P. Leo Eizenhöfer, der ihr kürzlich eine gründliche Untersuchung gewidmet hat[45]), charakterisiert ihre in den älteren Sakramentaren überlieferte Gestalt wie folgt: „Sie ist ein Gebet, das vom Zelebranten über das am Schlusse der Eucharistiefeier anwesende Volk als Entlassungssegen gesprochen wird, um Gottes Hilfe für die inneren und äußeren Nöte des täglichen Lebens zu erbitten" [46]). Wie Eizenhöfers Analyse zeigt, sind

[43]) Das geht nun auch hervor aus der Studie von P. Borella, La ‚missa' o ‚dimissio catechumenorum' nelle liturgie occidentali: Ephemerides liturg. 53 (1939) 60—110. Schlußfolgerungen, die er aus der von Gregor d. Gr. überlieferten Formel: *Qui non communicat, det locum*, zieht (82 ff. 110), beruhen auf einer unhaltbaren Auslegung des Textes; s. J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten (Innsbruck 1932) 23—25.

[44]) Daß die Entwicklungslinien hier weiterlaufen müssen, hat deutlich gesehen O. Rottmanner 554 f.: „Von vornherein ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Segensgebete (missae), mit welchen alle gottesdienstlichen Versammlungen geschlossen wurden, diesen selber den Namen gaben . . . Gehen doch auch heutzutage die Gläubigen zum ‚Segen', ‚salut' in die Kirche". Die angedeutete Lösung ist in dieser Form freilich zu einfach. Sie ist übrigens unbeachtet geblieben.

[45]) L. Eizenhöfer O. S. B., Untersuchungen zum Stil und Inhalt der römischen „oratio super populum": Ephemerides liturg. 52 (1938) 258—311.

[46]) A. a. O. 293. — Die von mir in meinen „Lateinischen Bußriten" (1932) vertretene Auffassung, die *oratio super populum* stelle die Segnung der Büßer dar, ist nicht für die erste Zeit sondern erst für die jüngere Phase seit der durch Gregor d. Gr. durchgeführten Beschränkung dieses Gebetes auf die Quadragesima, haltbar; vgl. J. A. Jungmann, Oratio super populum und altchristliche Büßersegnung: Ephemerides liturg. 52 (1938) 77—96.

diese Orationen in den älteren Sakramentaren als Segnungsgebete auch dadurch gekennzeichnet, daß der Zelebrant sich in ihnen nicht wie sonst in die Bitte einschließt *(praesta nobis* usw.), sondern, wie es einer Segnung entspricht, Gottes Erbarmungen für die Versammelten *(praesta populo tuo, plebi tuae, fidelibus tuis)* erbittet. Auch der äußere Ritus betont den Segnungscharakter durch den Aufruf des Diakons, sich zu verneigen: *Humiliate capita vestra Deo,* d. h. bei der vom Zelebranten gesprochenen Segnungsoration verneigt zu verharren. Orientalische Parallelformeln bringen den Segnungscharakter auch in diesem Diakonsruf deutlich zum Ausdruck[47]). Die *oratio super populum* war also ein Segen, und Segen wird von den Gläubigen zu allen Zeiten hochgeschätzt. Wie sehr das beim römischen Volk des 6. Jahrhunderts hinsichtlich des Schlußsegens der Messe der Fall war, zeigt uns der Bericht über die Wegführung des Papstes Vigilius am 22. November 545. Der Papst hielt gerade in St. Cäcilia den Stationsgottesdienst und hatte eben die Kommunion gespendet, da wurde er verhaftet und auf das Schiff gebracht. Das ganze Volk folgte ihm und forderte noch, *ut orationem ab eo acciperent. Data oratione respondit omnis populus Amen, et mota est navis.*[48]) Ja auch in manchen überlieferten Segnungsformeln kommt dieses Drängen des Volkes deutlich genug zum Ausdruck[49]).

Eine solche Segnung des Volkes gegen Ende der Messe war auch in der alten gallikanischen Liturgie üblich. Sie stand hier schon vor der Kommunion, und zwar im 6. Jahrhundert kaum mehr als Vorbereitung auf diese, sondern einfach als Schlußsegen, nach dem man sich entfernen konnte[50]) und auch tatsächlich vielfach entfernte[51]). Dieser Segen war zunächst dem Bischof vorbehalten. Aber die Tatsache, daß die Symode von Agde (506) dieses bischöfliche Vorrecht eigens in Schutz nehmen mußte[52]), und daß wir wenig später solche Benediktionen ohne weiteres als Bestandteil der allgemeinen Liturgie antreffen[53]), zeigt, daß die Gläubigen den Schlußsegen auch in der Priestermesse nicht entbehren mochten. Das ist um so eher verständlich, als es gerade in Gallien mit der Kommunion der Gläubigen schon damals sehr schlecht bestellt war. Die eben genannte Synode von Agde sieht sich genötigt, ein Minimum vorzuschreiben und begnügt sich mit einer dreimaligen Kommunion im Jahr[54]).

---

[47]) Eizenhöfer 302 f.

[48]) Liber Pont., ed. Duchesne I, 297.

[49]) In den entsprechenden Formeln des Leonianums heißt es vom Volke: *indesinenter exspectant* (Feltoe 44, 31), *ministerium nostrae vocis exspectant* (Feltoe 61, 21), *supplex poscit* (65, 16); der Segen ist eine *benedictio desiderata* (Feltoe 137, 1), *suppliciter implorata* (Feltoe 58, 29). Auf diese Stellen hat mich P. Leo Eizenhöfer aufmerksam gemacht.

[50]) Das gibt sogar Cäsarius zu, Serm. 281, 3 (PL 39, 2277).

[51]) Nickl (s. oben 30 Anm. 32) 53 ff.

[52]) c. 44 (Mansi VIII, 332): *Benedictionem super plebem in ecclesia fundere aut poenitentem in ecclesia benedicere presbytero penitus non licebit.*

[53]) In den gallikanischen Sakramentarien, die die Verhältnisse des ausgehenden 7. Jh.s wiedergeben, und ebenso in der altspanischen Meßliturgie. Dasselbe gilt von der Bußliturgie, die, auch wo sie nicht vom Bischof ausgeübt wurde, mit ähnlichen Segnungen schloß; vgl. Jungmann, Die lateinischen Bußriten 117. 132 ff. 149. 195. 215 ff.

[54]) can. 18 (Mansi VIII, 327).

Ist es also wirklich so, daß die Gläubigen um dieses Segens willen in die Messe kamen? Dann wäre allerdings die Namengebung verständlich, vorausgesetzt, daß tatsächlich zunächst dieser Segen *missa* hieß. Letztere Voraussetzung dürfte zutreffen. Für Gallien stellt jedenfalls die Ausdrucksweise der Pilgerin: *et sic fit missa*[55]), einen nicht zu verachtenden Anhaltspunkt dar. Aber auch für den römisch-afrikanischen Raum liegen Belege vor, in denen *missa* in einem prägnanten Sinn Segnung heißt. Hieher gehört der Ausdruck *missa*, wie ihn, freilich wenig bestimmt, Innocenz I. gebraucht[56]). Auf dem Konzil von Karthago von 390 wurde den Presbytern verboten, *reconciliare quemquam publica missa*[57]), d. i. die Vornahme des öffentlichen Rekonziliationsritus, der nur Sache des Bischofs war und der eine letzte und endgültige Segnung der Büßer darstellte[58]). Ein ähnliches Verbot wird von Papst Damasus erlassen: *nec publice quidem in missa quemquam poenitentem reconciliare*[59]). Daß diese *missa* über die Büßer mit der Segnung wie sie über die Gläubigen gesprochen wurden, mindestens verwandt ist[60]), zeigt sich auch darin, daß sie wie diese im Begriff ist, in die Hände der Presbyter überzugleiten[61]). Den Kern des Rekonziliationsritus bildeten die mit der Handauflegung verbundenen Orationen. Solche sind uns in einem bisher nicht beachteten Falle, nämlich im Sakramentar von Angoulême, mit der Bezeichnung *missae* überliefert: *Ite(m) miss(ae) ad reconciliandu(m) poenitente(m)*[62]). Offenbar konnte also auch eine Segnung, wie sie in der *oratio super populum* vorlag, *missa* heißen.

Dennoch wäre es ein Kurzschluß, nun zu folgern: also hat die Messe von diesem Segen den Namen erhalten.

Verschiedene Anzeichen lassen erkennen, daß der Begriff der Segnung auch nach unten, nach der gewöhnlichen Oration hin, keine festen Grenzen hatte. Stilistisch unterschieden sich die Segnungsorationen nur dadurch, daß die erbetenen Güter nicht „uns" *(nobis)*, sondern den Segensempfängern (*familiae tuae* usw.) erfleht wurden, eine feine Trennungslinie, die leicht verwischt werden konnte. Die Teilnehmer hatten sich zur Segnungsoration zu verbeugen. Aus den Homilien des hl. Cäsarius sehen wir, wie damals dieselbe Haltung für jede vom Priester gesprochene Oration von den Gläubigen verlangt wurde[63]), wobei es noch dahingestellt bleiben mag, ob darum auch

---

[55]) S. oben 27 f.

[56]) S. oben 29.

[57]) can. 3 (Mansi III, 693).

[58]) Jungmann, Die lateinischen Bußriten 298 f. (mit Anm. 221. 224).

[59]) Damasus, Ep. V. (Mansi III, 440 C). — Der Ausdruck *in missa* bringt nur eine unbedeutende neue Schattierung: der einzelne wurde ebensowohl „in" diesem Rekonziliationsritus (letztlich durch die hinzukommende individuelle Handauflegung) wie durch denselben losgesprochen.

[60]) Jungmann, Die lateinischen Bußriten 300 ff.

[61]) Vgl. can. 44 von Agde, oben 33.

[62]) P. Cagin, Le Sacramentaire Gélasien d'Angoulême (1919) 38. Es handelt sich um die vier Zusatzorationen, die im jüngeren Gelasianum zu den älteren drei Formeln hinzukamen; vgl. Jungmann, Die lateinischen Bußriten 74—109, bes. 80 ff. Das Sakramentar von Angoulême ist eine um 770 entstandene Handschrift des jüngeren Gelasianums.

[63]) Cäsarius, Serm. 286,1 (PL 39,2285): *Rogo . . . ut quotiescumque iuxta altare a clericis oratur aut oratio diacono clamante indicitur, non solum corda sed etiam corpora fideliter inclinetis.* Eine andere Haltung wäre die des Pharisäers: Cäsarius, Serm. 285,2.

jede irgendwie als Segnungsoration betrachtet wurde. Damit wird es zusammenhängen, daß uns *missa* nun auch in der schlichten Bedeutung „Oration" begegnet, „priesterliche Oration", soweit sie eben den Abschluß eines Gebetskomplexes bedeutet, in deren Funktion auch das Pater noster gebraucht wurde.

So steht es jedenfalls in der Regel des hl. Benedikt, wenigstens im 17. Kapitel, wo vom Aufbau der einzelnen Horen die Rede ist[64]). Der Schluß der kleinen Horen wird so beschrieben: Nach Lesung und Versikel *kyrie eleison et missas,* und wieder: *kyrie eleison et missae sunt,* was schlechthin auf die abschließende Oration und den sie umgebenden Ritus geht. Vom Schluß der Vesper heißt es: *et oratione dominica fiant missae,* womit das Pater noster als Schlußoration bezeichnet ist. Ähnlich von der Komplet: *et benedictione missae fiant.* Es wird also diese Benediktion, in der wieder nur eine Oration gemeint sein kann[65]), mit dem *missae* ungefähr identisch gesetzt. Der Abt Smaragdus († um 830) scheint noch aus lebendiger Überlieferung zu schöpfen, wenn er in seinem Regelkommentar nach einer ersten etymologisierenden Deutung eine zweite gibt, in der er *missa* mit Oration gleichsetzt[66]). Jedenfalls ist es bedeutsam, daß im Orden des hl. Benedikt, ebenso wie in der franziskanischen Ordensfamilie, heute noch die abschließende Oration in allen Horen von einer tiefen Verbeugung der Mönchsgemeinde, also vom Gestus der Segnungsoration, begleitet ist[67]). Oration und *missa* werden gleichbedeutend.

Das muß noch nicht eine Verflachung des Begriffes *missa* besagen. Es wird darin eher eine Hochschätzung der Oration sichtbar, die uns heute weniger geläufig ist. Die Oration ist wirklich das „Kirchengebet". Die Oration ist der Punkt des Offiziums, an dem die Kirche als solche in Erscheinung tritt, an dem ihre von Christus her bevollmächtigten Organe an die Spitze der Beter treten, um ihr Beten vor Gott zu tragen. Darum wird uns im Pilgerbericht der Ätheria von der Aszetengemeinde zu Jerusalem, die ja aus Laien bestand, berichtet, daß bei ihrem Stundengebet immer zwei Presbyter oder Diakone bereitstanden, um die abschließende Oration zu sprechen[68]).

Bei dieser Hochschätzung nimmt es auch nicht wunder, wenn nun ein ganzer liturgischer Komplex, der in einer solchen *missa* gipfelt, *missa* genannt wird. Es ist das dieselbe Synekdoche, die auch vorliegt, wenn wir heute eine Abendandacht, die mit dem Segen schließt, schlechthin „Segen" nennen.

---

[64]) S. Benedicti Regula monachorum ed. Butler[2] (1927) 47. Vgl. B. Linderbauer, Regula monachorum (1922) 253 f. S. die Kontroverse über den Sinn des Ausdrucks schon bei Bona, Rerum liturg. libri duo I, 2,2.

[65]) S. Benedicti Regula c. 11; vgl. auch Augustinus, De catech. rud. c. 9, 13. Jedes Gebet des Priesters konnte als *benedictio* bezeichnet werden, weil es „Gutes sagte", sei es bittend und segnend für die Gemeinde, sei es lobpreisend für Gott. So hieß gelegentlich auch der Kanon der Messe *benedictio.*

[66]) Smaragdus, Comment. in Reg. s. Bened. c. 17 (PL 102, 837): *Aliter orationes id est collectae, quae in fine cursus a sacerdote dicuntur, missae id est Deo transmissae vocantur.*

[67]) An den übrigen Stellen der Regula, an denen *missa* vorkommt, wird bereits die weiter entwickelte Bedeutung „Gottesdienst" vorliegen (c. 35. 38. 60); dieser Gottesdienst umfaßt allerdings auch die Messe. Diese selbst sieht Linderbauer 254 bezeichnet.

[68]) Aetheriae Peregrinatio c. 24,1 (CSEL 39,71).

So konnte *missa* heißen die aus Lesung, Psalmengesang, Volksgebet und Priestergebet aufgebaute Gebetseinheit, deren mehrfache Wiederholung z. B. im alten Vigiliengottesdienst eine so große Rolle spielte[69]). Diese Ausdrucksweise liegt tatsächlich vor in den südgallischen Mönchsregeln des beginnenden 6. Jahrhunderts: bei Cäsarius, wenn er z. B. bestimmt, man solle jeden Sonntag *sex missas* halten, in deren erster ein Evangelium von der Auferstehung gelesen werden solle[70]), ebenso in der Regel des hl. Aurelian († 551), wenn angeordnet wird, daß in der Morgenhore zu bestimmten Zeiten *duae missae*, zu andern *tres*, am Sonntag immer *sex missae*, an Weihnachten *sex missae* aus Isaias und weitere *sex* aus den Evangelien gehalten werden sollen, und ähnlich an anderen Festtagen[71]).

Wir verstehen nun aber auch, daß ein ganzer Gottesdienst von da aus *missa* heißen kann und daß man von *missa vespertina* usw. spricht. Die Berechtigung zu dieser Sprechweise war gegeben, wenn bei einer Feier das Beten der Gemeinde in einer Schlußoration vom kirchlichen Priestertum aufgegriffen und vor Gott gebracht wurde, besonders aber wenn dabei die segnende und weihende Kraft der Kirche tätig wurde. Und irgendwie ist das jedesmal der Fall, weil jedesmal, wenn wir als kirchliche Gemeinde vor Gott hintreten, die heiligende Macht der Kirche uns neu umfängt und nur gesegnet entläßt.

Im vollsten Maß trifft das aber im Meßopfer zu. Immerhin leuchtet es ein, daß vor der Zeit, in der *missa* eindeutig und ausschließlich „Messe" besagt, eine Zone liegen mußte, in der es jeden kirchlichen Gottesdient umfaßte, nicht schlechthin als „Gottesdienst", sondern als Gottesdienst, den die heilige Kirche hält und der begnadend und segnend auf ihre Kinder zurückwirkt. Wir könnten diese Bedeutungsstufe genauer etwa mit „Weihehandlung", „heiligender Akt" wiedergeben. Auch vom älteren Begriff *sacramentum* ist *missa* auf dieser Stufe nicht weit entfernt. Der *liber sacramentorum*, der ja später alle priesterlichen Gebetstexte enthält, hätte jedenfalls schon im 5. Jahrhundert ohne weiteres *liber missarum* heißen können.

Unter den Weiheakten steht aber ohne Zweifel die Messe an erster Stelle. In ihrer Feier tritt auch beim vollen Vollzug im Hochamt immer wieder das priesterliche Beten hervor: nicht nur im Kern der Messe, sondern schon

---

[69]) Vgl. J. A. Jungmann, Die liturgische Feier (1939) 54 ff.

[70]) Cäsarius von Arles, Regula ad monachos 20 f. (PL 67,1102). Ähnlich in desselben Regula s. virg. n. 69 (ed. Morin [1933] S. 24 Z. 17.32 ff.); vgl. n. 66.68. Vgl. S. Bäumer, Geschichte des Breviers (1895) 150 (mit Anm. 4).

[71]) Aurelian, Regula ad monachos (PL 68, 394. 396). Vgl. desselben Regula ad virgines (PL 68,404 ff.). — Über den Sinn dieser Bestimmung sind schon von den älteren Erklärern verschiedene Meinungen vertreten worden. Daß es sich vor allem um Orationen handeln müsse, hat H. Ménard betont. Ihm gegenüber will darin bloße Lektionen erblicken Bona, Rerum liturg. libri duo I, 2, 3 (und sein Kommentator Sala I, S. 13 f.). Für Cäsarius dieselbe Annahme bei G. Morin (s. vorige Anm.) S. 54. Auch J. Brinktrine, Die hl. Messe[2] (1934) 14 betont die Bedeutung *missa* = Lektion. — Die gleiche Ausdrucksweise wie bei Aurelian übrigens auch noch bei Fructuosus von Braga († um 665), Reg. Monach. c. 3 (PL 87, 1101), der ebenso fordert, daß am Samstag und Sonntag das Nachtoffizium *seno missarum superadiecto officio* gehalten werden soll, und ebenso *senis missis* die „Vigil".

nach dem Einzug, nach der Bereitlegung der Opfergaben, und wieder in den Gebeten des Schlusses. Das wird der Grund sein, weshalb wir in den Quellen des 6. Jahrhunderts zunächst meist die pluralische Bezeichnung *missae, missarum sollemnia* lesen. Die höchste Weihe freilich geschieht im Dankgebet, das über Brot und Wein gesprochen wird und das dahin ausklingt, daß wir aus dem Empfange *omni benedictione caelesti et gratia* erfüllt werden. Es ist bedeutsam, was wir von der römischen Messe des 7. Jahrhunderts erfahren daß die Assistenz während des Kanons in tiefgebeugter Stellung verharrte[72]). Das ist der Ausdruck der Anbetung, aber es ist dieselbe Haltung wie bei einem Segnungsgebet. Der Kanon der Messe ist Anbetung und Segensempfang zugleich, es berühren sich darin eben Himmel und Erde. Dieser Stufe in der Bedeutungsgeschichte von *missa* mit der Betonung des Kanons als der eigentlichen *missae* entspricht es, wenn Cäsarius die Gläubigen, die es mit dem Nachhausegehen allzu eilig hatten, zu bleiben mahnt, mit dem Hinweis: *non tunc fiunt missae, quando divinae lectiones in ecclesia recitantur, sed quando munera offeruntur et corpus vel sanguis Domini consecratur ... Ideo, qui vult missas ad integrum cum lucro animae suae celebrare, usquequo oratio dominica dicatur et benedictio populo detur, humiliato corpore et compuncto corde se debet in ecclesia continere*[73]).

Aber bald wird von anderen *missae* nicht mehr die Rede sein. Anderseits läßt die sich verfestigende Meßliturgie die ganze Feier immer mehr als Einheit erscheinen. Und so wird man bald allgemein, wie vereinzelt schon von jeher, von der *missa* sprechen; es ist die große wöchentliche oder tägliche Weihe, in der unser Leben vor Gott sich beugt und von ihm gesegnet wird[74]).

---

[72]) Ordo des Johannes Archicantor (Silva-Tarouca 199); Ordo Rom. I, 16) Vgl. meine Bemerkungen dazu ZkTh 62 (1938) 393 f. — Dieselbe Haltung scheint übrigens Cäsarius von Arles vom ganzen Volke zu fordern; Vgl. das im Text folgende Zitat.

[73]) Cäsarius von Arles, Serm. 281,2 (PL 39,2276 f.).

[74]) Die Bedeutungsentwicklung von *missa* hat bekanntlich bei der Gleichung *missa* = Meßopfer nicht haltgemacht. Mindestens seit der Karolingerzeit heißt *missa* auch der kirchliche Festtag, der durch jene Feier gekennzeichnet wird: *missa s. Martini, missa s. Johannis* usw.; s. auch die Beispiele bei Bona I, 2, 5 (ed. Sala Bd. I, 14 f.) und bei Du Cange-Favre V, 413 f. Im Deutschen ist diese Verwendung nur noch in den Namen Lichtmeß, Kirmeß vorhanden. Im Englischen ist sie häufiger: Chrismas, Candlemas, Michaelmas usw. Eine volle Säkularisierung hat das Wort „Messe“ in der Bedeutung „Markt“ erreicht. Die Festtage der Kirche boten auch die Treffpunkte für das Wirtschaftsleben.

NEUERSCHEINUNGEN

ALTES TESTAMENT

Janssens-Morandi, Introductio Biblica seu Hermeneutica Sacra in omnes libros veteris et novi Foederis. Ed. 7. (29. Taurinensis). 8° (VIII u. 429 S.). Taurini 1937, Marietti. Lire 14.—. Die vorliegende Auflage des viel verbreiteten Handbuches von Janssens-Morandi — die letzte Auflage vom Jahre 1931 war schon bald wieder erschöpft — besorgte J. Mezzacasa. Die Zeit für die Herstellung des Neudruckes hat offenbar gedrängt, dodaß M. größere Veränderungen nicht mehr vornehmen konnte. Es wäre nur zu begrüßen, wenn der jetzige Herausgeber sich der allerdings mühevollen Arbeit unterziehen würde, das Handbuch durch eine durchgreifende Neubearbeitung auf den gegenwärtigen Stand der biblischen Wissenschaft zu bringen. Dann könnte das vom Verleger schön ausgestattete und doch so billig berechnete Werk auch fernerhin ein verläßliches Lehrbuch für die Studierenden der Theologie werden.

J. Linder S. J.

Eugen Henne und Osmund Gräff O. M. Cap., Das Alte Testament. Heilsweg und Heilskraft in der Gottesoffenbarung des Alten Bundes. Als Auswahl . . . herausgegeben. 12° (797 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Geb. RM. 2.—. In dieser „Volksausgabe" wird eine Auswahl aus dem AT geboten, deren Richtschnur das „Christuszeugnis" der Texte ist. Daher ist alles übergangen, „was vom Ganzen her gesehen weniger wichtig ist oder beim ersten Lesen verwirren oder befremden könnte". Das angestrebte Ziel wird erreicht durch treffliche „Durchblicke", durch die den einzelnen Teilen vorausgeschickten Erklärungen und Inhaltsangaben. Damit ist ein brauchbares Hilfsmittel geschaffen, z. B. für Bibelstunden und ähnliche Bedürfnisse. Von dem Buch ist auch eine Ausgabe in größerem Format erschienen, die aber im Satz vollkommen mit der gegenwärtigen übereinstimmt.

Jos. Hofbauer S. J.

Franciscus X. Kortleitner O. Praem., Religio veteris testamenti habitu et nationali et universali eminuit (Commentationes biblicae 12). 8° (113 S.) Innsbruck 1937, Felizian Rauch. — Die Darstellung K.s läuft darauf hinaus, daß nach den Äußerungen des AT der aus Israel kommende Messias durch seine im AT vorbereitete und vorgebildete Religion allen Menschen das Heil bringen werde. Es ist also vom allumfassenden (universellen) Charakter der alttestamentlichen Religion als solcher die Rede. Aus den vorgebrachten Beweisen ergibt sich auch nur, daß alle Völker den einen wahren Gott verehren müssen; ferner daß durch die Vermittlung von Israeliten Heiden zur Erkenntnis des wahren Gottes gelangt sind. Nicht aber folgt aus den vorgebrachten Beweisen, daß die bekehrten Heiden zur Gottesverehrung in der Ausprägung der alttestamentlichen Religion verpflichtet waren. Alle diese Fälle führt aber K. als Beweise an. Diese Unfolgerichtigkeit ist Ursache, daß die Darstellung nicht in allem befriedigt. Immerhin hat sich K. unsern Dank verdient dadurch, daß er die originelle und zeitgemäße Frage in Angriff genommen hat.

H.

Franciscus X. Kortleitner O. Praem., Quae prima Israelitarum patria fuerit (Commentationes biblicae 13). 8° (76 S.) Innsbruck 1938, F. Rauch. — In drei Kap. (1. 3. 4.) wird hier auf Grund der biblischen Angaben zunächst die

Urheimat der Semiten festgestellt, dann wiederum aus biblischen Quellen, die aus Urkunden des AO ihre Bestätigung finden, Babylonien, näher Ur in Chaldäa, als Urheimat Israels. In den Kap. 2 und 5 setzt sich K. mit gegnerischen Ansichten auseinander. Man wird zwar nicht mit allen seinen Aufstellungen einverstanden sein können, z. B. wenn er S. 3, ohne die Ergebnisse anderer Wissenschaften zu berücksichtigen, auf den biblischen Bericht allein gestützt, behauptet, die Urheimat der Semiten könne nur dort liegen, wo die Urheimat der ganzen Menschheit lag, nämlich in Armenien. Für das Argument aus den Namen von Tieren, die in Arabien nicht vorkommen (S. 13 ff.), wäre in Betracht zu ziehen, ob nicht das Innere Arabiens während der letzten Eiszeit ein gemäßigteres, feuchteres Klima hatte, in welchem sich Tiere, die im später einsetzenden trockenen Klima ausstarben, z. B. Bär und wildes Rind, und von Pflanzen auch die Palme, halten konnten. S. 33 ff. werden die Stellen aus Esdr-Neh herangezogen, um die Lage von 'Eber han-nähär zu erklären. Doch handelt es sich in diesen späten Büchern um die von Persien aus jenseits des Euphrat liegende Provinz Syrien und Palästina u. a. m. Doch wirkt die Behandlung dieses Fragenbereiches anregend, auch wo sie zum Widerspruch herausfordert. H.

Franciscus X. Kortleitner O. Praem., Quid sanctitas in vetere testamento valeat. (Commentationes biblicae 14). 8° (100 S.) Innsbruck 1939, Felizian Rauch. — K. findet die von den Geschöpfen ausgesprochene Heiligkeit treffend in der Weihe an Jahwe, aus der sich bei den vernunftbegabten Geschöpfen die Pflicht, nach sittlicher Heiligkeit zu streben, ergibt. Nicht in allem befriedigt die Darstellung der Heiligkeit Gottes selbst. Doch liegt das in der Natur der Sache. Die Heiligkeit Gottes muß in etwas bestehen, kraft dessen alles andere auf ihn bezogen, ihm geweiht werden muß, er selbst aber auf nichts anderes mehr bezogen werden kann, d. i. seine allseitige Unabhängkeit, m. a. W. sein „Personsein", wodurch Gott vollkommen sich selbst besitzt. Dieser Kernpunkt im Begriff göttlicher Heiligkeit kommt im AT nirgends klar zum Ausdruck, sie wird immer nur an Folgeerscheinungen beschrieben. Es wäre daher reizvoll gewesen, wenn K. auch diesen Zusammenhängen nachgegangen wäre. — Mit dieser Arbeit hat der greise Verf. die Feder aus der müden Hand gelegt, nachdem er sie durch Jahrzehnte in den Dienst der altt. Wissenschaft gestellt hatte. Im Herbst des verflossenen Jahres hat der Herr seinen getreuen Knecht aus dem Innsbrucker Kapuzinerkloster zur ewigen Belohnung heimgeholt. R. I. P. H.

Annuario di Studi Ebraici, diretto da Umberto Cassuto. 8° (173 S.) Rom 1938, Collegio Rabbinico Italiano. — Die Alttestamentler dürfte aus diesem Sammelwerk vor allem die erste Studie (7—22) interessieren, in welcher Cassuto Hab Kap. 3 und andere biblische Texte mit den neu entdeckten altphönikischen Texten von Ras Shamra (Ugarit) in Vergleich bringt. Diese Texte haben schon eine große Literatur hervorgerufen; aber es bleibt noch Raum genug für Einzeluntersuchungen, um so manche zweifelhafte und dunkle Lesungen der Ras-Shamra-Texte zu klären und damit ein sicheres Fundament für sprachliche und sachliche Parallelen zum AT zu schaffen. J. Linder S. J.

Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus, übersetzt von Jakob Winter (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 42). gr. 8° (VII u. 683 S.) Breslau 1938, Münz. RM. 28.—. Zur Feier des fünfzigjährigen Amtsjubiläums von Prof. J. Winter als Rabbiner der israelitischen Religionsgemeinde

Dresden veröffentlicht die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums diese Übersetzung des Sifra. Über den Sifra s. H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch (1921) S. 200, und Literatur zu Sifra, ebd. S. 202. Die vorliegende Arbeit ist eine Fortsetzung der von Winter gemeinsam mit A. Wünsche 1909 veranstalteten Übersetzung der Mechilta zu Exodus. Seiner Übersetzung hat W. die unvollendet gebliebene und nur bis Lv 3,9 reichende Ausgabe von M. Friedmann (Breslau 1915) zugrunde gelegt, von da ab die Ausgabe von J. H. Weiß (Wien 1862); s. die Bemerkung S. 93. Die Übersetzung ist möglichst wörtlich gehalten, was immerhin den Vergleich mit dem Grundtext erleichtert. Der schwierige Text wird vom Übersetzer durch fortlaufende Anmerkungen erläutert. L.

Andreas Fernández S. J., Commentarius in Librum Josue (Cursus Scripturae sacrae II, 5). 8° (XVIII u. 291 S.) Paris 1938, Lethielleux. Fr. 60.—. Im Vorwort bemerkt Fernández, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut in Jerusalem, daß der Kommentar nicht etwa eine neue Auflage des Kommentars von Hummelauer ist, sondern ein vollständig neues Werk. Es war dies notwendig, weil durch die vielen und ertragreichen Ausgrabungen in Palästina eine Fülle neuer Erkenntnisse gewonnen wurde, durch welche aber auch neue Probleme aufgeworfen wurden. Ein Blick in die reiche, sorgfältig zusammengestellte Bibliographie (S. IX–XVIII) zeigt zur Genüge, was hier die Forschung in den letzten Jahrzehnten geleistet hat. Und doch enthält die Bibliographie nicht alle im Kommentar verwendeten Werke und Arbeiten; eine Reihe von Veröffentlichungen sind noch bei der Behandlung von Spezialfragen aufgeführt und nicht in die allgemeine Bibliographie aufgenommen. Der Verf. hat wirklich keine Mühe gescheut, um aus den verschiedensten Zeitschriften die einschlägigen Arbeiten für seinen Kommentar heranzuziehen. Was aber sein großes Werk besonders wertvoll macht, ist der Umstand, daß F. durch seinen langjährigen Aufenthalt in Jerusalem instand gesetzt war, nicht nur die Forschungen und Ausgrabungen auf palästinischem Boden fortlaufend zu verfolgen, sondern auch auf seinen Reisen durch das ganze Land sich jene Ortskenntnis zu verschaffen, welche zur Beherrschung der vielen topographischen Angaben des Buches Josue notwendig ist. Ohne Autopsie läßt sich heute ein Kommentar zu diesem Buche nicht herstellen. — Die manigfaltigen textkritischen, literarkritischen und topographischen Fragen des Buches sind mit Umsicht, manchmal, so möchte es scheinen, fast mit zu großer Vorsicht behandelt. Wichtigere Fragen werden in größeren Exkursen erörtert. Wo immer eine sichere und definitive Lösung nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung noch nicht möglich ist, wird das deutlich vermerkt. So neigt F. zwar (S. 18) zur Ansicht hin, daß der Pharao der Bedrückung Ramses II war, hauptsächlich wegen der Entdeckungen im Delta, welche für die 19. Dynastie sprechen; doch gibt er zu, daß, solange nicht volle Sicherheit erlangt wird über die Zeit der Zerstörung von Jericho, eine definitive Bestimmung der Zeit der Einwanderung nicht gegeben werden kann. Man beachte hierfür seine Darstellung der Ergebnisse der Ausgrabungen von Jericho (S. 90–96). Ergänzend kommen hiezu seine Ausführungen über die Ausgrabungen in et-Tell = Hai. Wenn auf Grund dieser durch M. Marquet-Krause begonnenen, aber noch keineswegs genügend durchgeführten und abgeschlossenen Ausgrabungen die geschichtliche Glaubwürdigkeit des biblischen Berichtes geleugnet wird (so von Marquet-Krause, Dussaud, Noth, Alt [S. 116] und J. Hempel [S. 118]), so

betont F. demgegenüber mit Recht, wie wandelbar in solchen Fragen die Urteile der Forscher sind: *Si paucis abhinc annis adeo fidenter asserebatur nullum esse dubium quin urbs Hai c. annum 1500 diruta esset, idque potissimum ex operibus fictilibus ibi inventis, nemo mirabitur plures viros non illico assentiri iisdem archaeologis, qui nunc aeque fidenter affirmant c. annum 1500 nullam exstitisse urbem Hai, quippe quae iam anno 2000 certo certius destructa esset. Hanc autem diffidentiam confirmat, nedum minuit, diversitas opinionum quae longo annorum decursu ferebantur, immo feruntur adhuc de tempore moenium urbis Jericho.* Der Wert des Kommentars wird noch durch Kartenskizzen und eine große Karte von Palästina, welche nach den eigenen Forschungen und Angaben des Verf.s gearbeitet ist, erhöht. Möge es F. gegönnt sein, diesem Kommentar Josue auch seinen bereits in Angriff genommenen Kommentar zum Buche der Richter bald folgen zu lassen! L.

Willem Grossouw, The Coptic Versions of the Minor Prophets. A contribution to the study of the Septuagint (Monumenta Biblica et Ecclesiastica 3). gr. 8° (XI u. 126 S.) Roma 1938, Pont. Istituto Biblico. Lire 6.—. Im Vorwort verweist G. auf die schon von Spiegelberg beklagte Tatsache, daß die koptischen Texte zum Studium der LXX so wenig benutzt wurden. Und es ist doch nicht begründet, daß die ältesten koptischen Übersetzungen, die sahidische und die achmimische, weniger Beachtung finden sollten als die Vetus Latina, da sie doch wenigstens in die zweite Hälfte des 3. Jh zurückgehen und teilweise in sehr alten Handschriften aus dem 4. und 5. Jh. erhalten sind. Dazu entstanden diese koptischen Übersetzungen in der Heimat der LXX und sind schon durch die Natur der koptischen Sprache in mehrfacher Hinsicht enger mit der griechischen Sprache verbunden als irgend eine andere Übersetzung Das Zwölfprophetenbuch wurde vom Verf. deswegen zu seiner Studie herangezogen, weil hiefür ein fast vollständiger achmimischer Text vorliegt und hiezu eine Anzahl sahidischer Fragmente, sodaß man einen hinreichenden allgemeinen Überblick über die Überlieferung in diesem Dialekt gewinnt. Doch wurde auch die bohairische Übersetzung fortlaufend in die Untersuchung mit eingeschlossen. Die koptischen Varianten sind im Apparat, der natürlich den größten Raum des Werkes einnimmt (S. 18—97), in wörtlicher lateinischer Übersetzung angeführt. Diesen schließen sich die äquivalenten griechischen Parallelen in folgender Ordnung an: Codices graeci (Codd. unciales, minusculi, ed. Complut., ed. Aldina, Hieronymus), dann die übrigen alten Übersetzungen, besonders die Vetus Latina, und Zitationen aus der Väterliteratur. Das so gesammelte reiche Material ist ein wertvoller Beitrag für die LXX-Forschung, aber auch für die alttestamentliche Textkritik. — Am Schlusse seiner Studie fügt G. sein Urteil über den Textcharakter der koptischen Übersetzungen hinzu. Die bohairische Übersetzung der kleinen Propheten in ihrer gegenwärtigen Form bietet in der Hauptsache einen hesychianischen Text, wahrscheinlich aber beeinflußt durch eine spätere Revision eines älteren, mehr irregulären christlichen LXX-Textes, wie er vor den späteren Rezensionen in Ägypten und in den lateinischen Ländern in Umlauf war (S. 110). Über den Textcharakter der achmimischen und sahidischen Übersetzung führt er (S. 111 ff.) aus: Im Text von Ach-Sa sind eine auffallende Erscheinung die Akkommodationen an den hebräischen Text. In 200 Fällen stimmen Ach-Sa mit dem hebräischen Text gegen die griechischen Hss überein. Es scheint, daß in vielen Fällen entweder in den griechischen Texten, welche für die koptischen Übersetzungen als Vorlage dienten

oder in diesen Übersetzungen selbst Glossen nach dem hebräischen Text an den Rand oder zwischen die Zeilen geschrieben waren, welche dann durch die Unachtsamkeit der späteren Abschreiber in den Text gelangten. Hiefür sprechen die vielen Dubletten, in welchen die hebräische Lesung entweder dem gewöhnlichen griechischen Text hinzugefügt oder mit demselben untermengt ist. Direkte Abhängigkeit vom hebräischen Text ist aber sehr unwahrscheinlich; man wird wohl annehmen müssen, daß diese hebräischen Lesungen zurückgehen auf Aquila und Symmachus oder auf die uns wenig bekannten Übersetzungen Quinta, Sexta, Septima(?). Ach-Sa, welche den gleichen Texttypus repräsentieren, gehören keiner bestimmten Rezension an; ihre Vorlage scheint ein älterer LXX-Text zu sein. Sie repräsentieren aber nicht eine reine und ursprüngliche LXX, sondern nur den Typus eines christlichen, mehr oder weniger irregulären Textes, welcher älter ist als die Rezensionen und zwar in höherem Grade, als dies bei der bohairischen Übersetzung der Fall ist. Möge diese mühevolle Studie für die LXX-Forschung, aber auch für die alttestamentliche Textkritik die gebührende Beachtung finden! L.

Stephanus Szydelski, De recto sensu vaticinii Danielis 70 hebdomadum (Dn 9,24–27): Collectanea theologica 19 (Lwów 1938) 59–114. – Sz. behandelt die Frage (S. 60): *utrum vaticinium Danielis de 70 hebdomadis primario et sensu litterali Christum Dominum, verum Messiam, spectet, an eventus historicos cum Antiocho Epiphane et Machabaeis coniunctos.* Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt er (S. 113f.) in die beiden Sätze zusammen: *Interpretatio huius vaticinii non sensu machabaico, sed sensu messianico fieri debet, quia sensum messianicum ipsa verba vaticinii et computatio annorum et facta historica postulant . . . Verba Christi Mt 24, 15 sensu litterali et historico, non improprio, intellegenda sunt. Verbis Christi igitur vetus traditio de Danielica origine huius vaticinii confirmata est et iuste catholici apologetae et biblistae etiam ad verba divini nostri Salvatoris provocant provocareque in futuro poterunt.* Diesen Sätzen wird man gerne zustimmen, weniger aber den Beweisführungen des Verf.s und am wenigsten seinen Ansichten über die Komposition des Buches Daniel und das Alter seiner Teile. Man gewinnt hier den Eindruck, daß Sz. in dem Widerstreit der Meinungen keinen festen und sicheren Standpunkt gewonnen hat.

Severin Grill, Prophetische und nationale Züge in der Literatur der Makkabäerzeit (Heiligenkreuzer Studien Nr. 7). 8° (32 S.) Wien 1938, Kommissions-Verlag Mayer. – „Es gehört zu den Aufgaben der alttestl. Theologie," sagt der Verf. (S. 7f.) „in einläßlichen Untersuchungen festzustellen, wo uns in der Bibel des AT positive, überzeitliche und übervölkliche Züge entgegentreten, die nur aus dem Born der göttlichen Weisheit und Güte geschöpft sein können und durch die Prophetie im engeren Sinne des Wortes dargeboten werden. Diese Schichten stellen die dauernden Werte des AT dar . . . Wo ihr (der alttestl. Theologie) jedoch zeitgeschichtlich bedingte Materien begegnen, dann muß sie diese auch als solche kennzeichnen und in negativer Sinndeutung zum NT in Beziehung bringen, d. h. den Schluß vom Unvollkommenen zum Vollkommenen derart vornehmen, daß jenes zwar zugestanden, aber das AT deswegen nicht verworfen wird, weil es eben nur eine Vorbereitung auf die endgültige Vollkommenheit des Evangeliums darstellt". Weil nun in der Zeit der Makkabäer die allgemein religiösen Ideen mit dem nationalen Bewußtsein

besonders stark verknüpft wurden, so glaubt Gr. in der biblischen Literatur dieser Periode die Sichtung zwischen prophetischen und nationalen Zügen leicht vornehmen zu können. Zur biblischen Literatur der Makkabäerzeit rechnet er (S. 9): „Das Buch Tobias (kurz vor der Makkabäererhebung), das Buch Esther (um 166), den Propheten Daniel (um 165), das Buch Judith (um 160), zwei Makkabäer (um 125) und ein Makkabäer (um 106 v. Chr.)". Im Anschluß an die Untersuchungen von H. Junker hält er dafür (S. 18), „daß nicht nur die Kapitel 1—7 (des B. Daniel), sondern auch die Kapitel 8—12 echte, aus der Zeit Daniels stammende Vorlagen und Weissagungen enthalten, die in der Makkabäerzeit überarbeitet worden sind, um ein Trostbuch für die verfolgten Juden daraus zu machen". S. 19 fügt er hinzu: „Es ist in der Tat nicht schwer, im Buche Daniel die beiden Elemente zu konstatieren: Die alten Überlieferungen und Weissagungen einerseits und makkabäischen Erweiterungen und Applikationen andererseits". Als Probe hiefür möge seine Behandlung der Wochen-prophetie Daniels dienen. Er schreibt (S. 20): „Doch stellt diese messianische Weissagung bei Dn 9, 24—27 eine ganz eigenartige Größe dar. Auch sie hat damals (nämlich in der Zeit der Makkabäer) an eine zeitgeschichtliche Applizierung glauben müssen. Der Verfasser deutete das Wort des Jeremias 25, 12 und 29, 10 symbolich nicht von einfachen 70 Jahren, sondern von 70 Jahreswochen d. s. 490 Jahren, und verlegte den Terminus ad quem in seine bedrängnisreiche Zeit. Wir haben demnach in dieser messianischen Weissagung den messianischen Kern von seiner zeitgeschichtlichen Ausdeutung zu unterscheiden. Der erstere (nähmlich die VV. 24 b; 25 a; 26 a; 27 a. b) bezieht sich auf den schon von alters her versprochenen Erlöser der Welt und die mit der Erlösung anbrechende Heilszeit, die letztere, die zeitgeschichtliche Ausdeutung, welche mit den Zahlen operiert, auf die Ereignisse und Vorgänge der Makkabäerzeit zwischen 167 und 163 v. Chr. Der Ergänzer des Buches „Daniel" nahm sich die Freiheit, die erhabenen Vorstellungen vom göttlichen Maschiach einfach auf den Hohenpriester Onias III zu applizieren und die Verheißungen vom himmlischen Jerusalem auf das irdische Jerusalem anzuwenden". Bei den Zahlenangaben der Weissagung operiert Gr. mit einem zweifachen terminus a quo: „nach sieben Jahreswochen soll Jerusalem wieder gebaut werden: hier ist als terminus a quo 587 die Zerstörung der Stadt zu nehmen. Ihre Wiedererbauung erfolgt 49 Jahre später, d. i. 538 v. Chr. Nach 62 Jahreswochen wird der Maschiach ausgerottet. Hier denkt er (der makkab. Bearbeiter) an Onias III, der 170 ermordet worden ist. Als terminus a quo kommt das Prophetenwort Jer 25, 12 und 29, 10 in Betracht, d. i. das Jahr 605. Dies ergibt das Todesjahr des Hohenpriesters Onias III". Aber diese Behandlung der Wochenprophetie ist nicht mehr Exegese, sondern Willkür. Ein solches Vorgehen dient nicht zur Empfehlung der Schrift, wenn auch gerne zugestanden werden soll, daß dieselbe manche guten Gedanken enthält, die für die Makkabäerzeit wirkungsvoll hätten entfaltet werden können, vorausgesetzt aber, daß die Untersuchung sich auf die tatsächliche und nicht vermeintliche Literatur dieser Zeit beschränkt hätte. L.

Hermann Bückers, Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung (Alttest. Abh. XIII, 4) Münster 1938, Aschendorff. RM. 9.75. — Den Wert der beiden altt.-exegetischen Teile dieses Buches, deren Würdigung außerhalb der unmittelbaren Zuständigkeit des Berichterstatters liegt, möchte ich vor allem im Methodischen sehen. Man hat allzu oft aus der nicht

ausdrücklichen Erwähnung religiös-eschatologischer Kernideen in den älteren Schriften des AT schließen zu können geglaubt, sie lägen fernab vom Gesichtskreis ihrer Verfasser. So wird z. B. die Idee des Todes als allgemeiner Sündenstrafe bis zum zweiten vorchristlichen Jahrhundert nicht erwähnt. Dazu sagt der Verf. mit Recht: Falsch ist es, aus dem Schweigen zu schließen, eine solche Idee hätte in der Genesis deshalb nicht vorhanden sein können. Vielmehr die Erklärung liegt in der Tatsache, daß erst in späterer Zeit die eschatologischen Ideen stärker behandelt wurden und damit eine größere Klarheit in die Probleme der andern Welt kam (77). An religionsgeschichtlichem Vergleichsgut wird zunächst die apokryphe und rabbinisch-jüdische Literatur herangezogen. Der starke Raum, den das Unsterblichkeitsproblem hier einnimmt, hebt die Jenseitsgedanken des Weisheitsbuches schon aus ihrer Isolierung heraus und rückt sie in den Strom einer breiten eschatologischen Bewegung innerhalb des jüdischen Volkes (119). Bezüglich der Frage eines Einflusses außerjüdischer Jenseitsvorstellungen auf das Weisheitsbuch stellt B. das vorzügliche methodische Prinzip auf: „Es kommt nicht darauf an, ob man mosaikartig das einheitliche Bild des Weisheitsbuches aus andern Quellen zusammensetzen kann. Entscheidend ist die Frage, ob wir bei einem Schriftsteller oder einer Schule ein einheitliches System finden, das mehr oder weniger dem des Weisheitsbuches ähnlich ist". Eine Abhängigkeit in Einzelheiten ist nur dann bewiesen, wenn sie positiv dargetan wird. Was das Verhältnis zur philosophischen Seelen- und Jenseitslehre angeht, so findet man bei B. vor allem eine kurze, aber verständige Beurteilung der Frage nach dem platonischen Hintergrund von Weish. 9,6 und 8,19f. Die Darstellung der Unsterblichkeitsanschauungen der Geheimkulte hätte wohl gewonnen, wenn der Verf. den besonderen Gesichtspunkt, den sein Thema aufgab, eingehender verfolgt hätte, anstatt gleichzeitig einen Wesensaufriß der einzelnen Kulte zu versuchen, der ja auf so geringem Raum doch nur sehr summarisch sein konnte und Verzicht verlangte auf die Heranziehung selbst sehr wichtiger Untersuchungen (die z. B. das Überholtsein der im Anschluß an Cumont gegebenen Deutung des Taurobolium dargetan hätten). Indes wird man auch für das in dieser Form Gebotene dankbar sein, weil vor allem das Urteil des Verf. über die Beziehungsfragen immer sehr besonnen ist. — Entsprechend dem genannten methodischen Prinzip wird ein Einfluß des Parsismus, den v. Gall bezüglich einzelner Stücke behauptet hatte, abgelehnt, ebenso ägyptische Anregungen direkter Art (die allgemeine Jenseitssehnsucht des Ägypters konnte wohl einwirken), während dem Verf. der Einfluß babylonischer Ideen völlig ausgeschlossen erscheint.

K. Prümm S. J.

NEUES TESTAMENT

Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung. Nach den Handschriften von A. Jülicher. Im Auftrag der Kirchenväterkommission der Preußischen Akademie d. Wiss. zum Druck besorgt von W. Matzkow. I.: Matthäus-Ev. 4° (214 S.) Berlin 1938, W. de Gruyter. — Der Band bildet den ersten Teil einer Ausgabe des hsl. Gutes der vorhieronymianischen lateinischen Bibel, von der Jülicher selbst die Synoptiker vorbereitet hat. Aus der gesamten literarischen Leistung von J. wird sich dieses hinterlassene Werk gewiß am längsten behaupten. Während das Denk-Archiv ruhig in Beuron ruhte, hat J. sich unternehmend an

die Arbeit gemacht, uns zwar nicht einen neuen Sabatier zu schenken, aber wenigstens die in selbständigen Handschriften erhaltene Überlieferung der Vetus Latina vor Augen zu stellen. Die ganze Anlage des Faszikels, der Mt enthält, zeigt, daß dies gar kein so verzweifeltes Unternehmen war; denn der Hss sind eben nicht unübersichtlich viele. Außerdem bestehen von fast allen gute Druckausgaben (man denke an die Vorarbeiten der Collectanea Biblica latina, wo Vogels den Codex Rehdigeranus, Gasquet den Codex Vercellensis herausgegeben hat, und an die der Old Latin Biblical texts, wo der Usserianus und manches andere erschienen ist). Die verhältnismäßig geringe Zahl der Hss — manche sind ja zudem lückenhaft — machte es möglich, die Ausgabe so anzulegen, daß man auf Teilung der ganzen Seite zwischen Rezension und Zeugenapparat verzichtete und statt dessen zu jedem einzelnen Vers den Überblick über das zu beachtende Material vermittelte: jeweils eine Hauptzeile enthält die Rezension der im engeren Sinne sog. Itala, deren Zeugengrundlage gut kenntlich gemacht ist (bei abweichender Überlieferung sind die vorhandenen Varianten in kleineren Typen beigedruckt), eine zweite Hauptzeile den afrikanischen Überlieferungsstrom (Bobbiensis und Palatinus). Was freilich fehlt — und das eben beläßt dem Denk-Archiv, dessen sich vielleicht doch einmal jemand annehmen wird, immer noch seinen Wert — sind die *testimonia* der Kirchenväter. Bei der starken Benützung, die gerade Mt bei ihnen gefunden hat, wäre natürlich hier ein besonders großes Vergleichsgut vorhanden. Man wird also doch noch immer mit dem alten Sabatier arbeiten müssen. Es sei allein an den lateinischen Irenäus erinnert, den Sabatier besonders ausgiebig benutzt hat. Seine Lesearten haben seit dem an Schätzung nur noch gewonnen, weil nach der Untersuchung von H. Jordan (Theol. Studien f. Th. Zahn, Leipzig 1908) nicht das 6., sondern noch das 4. Jh. als Entstehungszeit dieser wichtigen Quelle anzunehmen ist. Aber vielleicht wird, wenn einmal das ganze von Jülicher angepackte Werk vorliegt, das patristische Zeugenmaterial als eine Art Nachtragsapparat herausgegeben werden können.

K. Prümm S. J.

Die Apostelgeschichte, übersetzt und erklärt von A. Wikenhauser (Das Neue Testament übers. u. erkl., hrsg. von A. Wikenhauser u. O. Kuß, 5. Bd.). 8° (196 S., 1 Karte) Regensburg 1938, F. Pustet. RM. 4.40, geb. RM. 5.50. Bei Subskription RM. 3.70, geb. RM. 4.70. — Das neue Kommentarwerk führt sich selbst in dem zeitlich ersten, vom Mitherausgeber des Ganzen, A. Wikenhauser, geschriebenen Band ein als „eine Summa der sachlichen Forschung, aber ohne gelehrtes Beiwerk". W., der die Jahre seines jungen Schaffens dem Nachweis des Geschichtswertes der Apostelgeschichte gewidmet hat, wertet hier sein ausgebreitetes, eindringendes Wissen für die Auslegung des kostbaren Buches aus, in dessen Entstehung und Zweck er in meisterlicher Einleitung kurz einführt. Ohne Frage ist die Absicht des neuen Unternehmens, das seine Rechtfertigung in sich trägt, in diesem Bande vollkommen erreicht. Auch der ‚Kenner' der gelehrten Fragen, die zu Einzelzusammenhängen der Apg aufgeworfen worden sind, wird zur schnellen Orientierung — sagen wir etwa über die Aeropagrede — mit hohem Nutzen die erklärenden Ausführungen lesen, die Vorsicht und Sicherheit des Urteils verbinden. P.

Das Evangelium nach Markus, übersetzt und erklärt von J. Schmid (Das N. Test., Bd. 2). 8° (192 S.) Regensburg 1938, F. Pustet. RM. 3.70, geb. RM. 4.70. — Die Kommentierung eines Evangeliums, zumal eines der synoptischen, ist

ein schwieriges Unternehmen, weil diese Bücher in eine für den Abendländer schwer verständliche und auch für die Wissenschaft schwer rekonstruierbare Welt hineingestellt werden müssen und neben der Einzelerklärung ihre eigenartige, stark in semitischer Kompositionstechnik wurzelnde Anlage womöglich verständlich gemacht werden soll. Ohne Zweifel hat auch Schmid im Maß, in der Auswahl und in der Gestaltung seiner Erläuterungen die Absicht des Gesamtunternehmens getroffen. Der Leiter von Bibelabenden findet in Kürze alles Wichtige beisammen und wird bei einiger Gewandtheit gerade wegen der ruhigen Objektivität, in der ihm hier der Erklärungsstoff vorgelegt ist, es leicht haben, in freier Verwertung seine persönliche Note hinzuzutun. — Daß zu 3,20 f. der bekannte Erklärungsvorschlag von G. Hartmann neben den mehreren, auf die doch nun einmal hingewiesen ist, keiner Erwähnung für würdig befunden wurde, fällt etwas auf. Auch meine ich, daß eine Verwertung der vom gleichen Verfasser in seinem „Aufbau des Markusevangeliums" aufgezeigten theologischen Pragmatik des zweiten Ev., deren (von der Geltung oder Nichtgeltung der Aufgliederung des Ev. unabhängigen) Wert jüngst Lightfoot im Journ. of th. Studies anerkannt hat, dem Buche genützt hätte. P.

A. Vezin, Das Evangelium Jesu Christi. Zusammenschau und Erläuterung. Mit einer Karte von Palästina und einem Plan von Jerusalem. Zweite, verb. Aufl. 8° (VIII u. 424 S.) Freiburg 1938, Herder. — Man konnte sich wundern, warum die erste Auflage dieses Buches, die 1915 unter dem Titel „Die Freudenbotschaft unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus" erschienen war, nicht zu dem Erfolg einer baldigen Neuauflage geführt hat. Ich konnte während des Krieges feststellen, daß das Büchlein (damals in handlichem Kleinoktav) Gebildeten, die in erster Linie eine sprachlich zusagende Wiedergabe des harmonisierten Grundtextes und die allerwesentlichsten, zum geschichtlichen Verständnis unentbehrlichen Erläuterungen wünschten, sehr zusagte. Vielleicht waren die Eigenwilligkeiten, die das Werkchen offen zur Schau trug, eine manchmal sehr starke Subjektivität in der Übersetzung, die zugrunde gelegte Auffassung von der einjährigen Wirksamkeit des Herrn mit ihren Folgerungen für die Einordnung u. a. m. schuld, warum es sich nicht recht durchsetzen konnte. Wegen der unbestreitbaren oben angedeuteten Vorzüge, die man bei keiner deutschen Evangelienausgabe sonst antrifft, war das sehr zu bedauern. Die neue Auflage mildert etwas die Mängel, die vielleicht von der Eigenart des Werkes nicht ganz zu lösen sind. Das Ganze gibt sich stattlicher; die Erläuterungen sind bedeutend vermehrt. Was durch kleine Klammerzusätze und ähnliche Mittel zur Klärung des Textsinnes geschehen konnte, ist ausgenutzt, öfter vielleicht bis zu einem Grade, der dem ungeschulten Leser eine Unterscheidung von möglicher und gesicherter Auffassung nicht mehr erlaubt (vgl. die Zusätze zu Lk 19,12 b, S. 142 Nr. 14). Ebenso wird in den Anmerkungen gelegentlich bestimmte Stellung genommen, wo größere Vorsicht am Platze wäre; vgl. die Wertung der 4. Ekloge als eines Zeugnisses der Messiaserwartung, die sich in dieser Weise kaum halten läßt (es ist außerdem sehr bedauerlich, wenn hier der katholische Leser ausschließlich auf die Literatur anderer Richtung hingewiesen wird). Doch beeinträchtigen solche Mängel nicht wesentlich den hohen praktischen Wert des Buches; wer es zu wissenschaftlichen Zwecken benützen will, möge die Einzelbedenken beachten, die D. Haugg in der Theol. Rev. 37 (1938) 483—487 vorgebracht hat. P.

Eugène Dabrowski, La transfiguration de Jésus (Scripta Pont. Inst. Bibl. 85). 8° (XV u. 191 S.) Rom 1939, Istituto Biblico. Lire 24.—. Die erste Ausgabe dieser Arbeit erschien schon 1931. Sie erfuhr eine Erweiterung durch Einbeziehung von 1 Petr 1,16—18 in die Untersuchung sowie durch eine Auseinandersetzung mit der Stellungnahme der Vertreter der formgeschichtlichen Methode zu den Berichten, mit den neueren Arbeiten über den δόξα-Begriff und über den Ort der Verklärung. Man findet in dieser Arbeit eine Antwort auf alle Fragen, die die für das Verständnis der Person und des Werkes Jesu so entscheidende Perikope aufgibt. Die literarkritische Untersuchung berichtigt mehrfach die letzte katholische Sonderuntersuchung von Blinzler. u. a. bezüglich der geringeren Einschätzung des Mt-Berichtes im Verhältnis zu dem des Mk. Die Schwächen der formgeschichtlichen Methode, deren Beurteilung des Geschichtswertes der Evangelien, wie Verf. richtig sagt, in manchem an die Auswüchse der Mythendeutung der Evangelien erinnert, sind gut hervorgehoben. Die Ortsfrage wird nach ausreichender Prüfung der vier vorgebrachten Lösungen zugunsten des Thabor entschieden. Das Wesen der Verklärung erblickt der Verf. im Durchschimmern der Gottheit des Herrn durch die menschliche Erscheinung. Eine innere Umwandlung der μορφή des Herrn braucht nicht angenommen zu werden; die Bemerkung ἔμπροσθεν αὐτῶν (Mt 17,2) deutet an, daß die Veränderung hinsichtlich der Erscheinung dieser μορφή vor den Aposteln erfolgte. Hier läßt der Verf. ein näheres Eingehen auf die Frage vermissen: Wie verhielt sich die Verklärung des Herrn zu seinem *corpus gloriosum* und somit zur Auferstehungsverklärung überhaupt? Man muß nach seinen Ausführungen urteilen, daß er sich die Verklärung des Herrn als eine bei weitem nicht so tiefgreifende Umformung denkt. Den Sinn der Erscheinung des Elias und Moses bestimmt D. dahin, daß der erstere als Vorläufer des Messias, der zweite als der Hauptvertreter des AT auftrete, das der Herr erfüllt hat; m. a. W. es liegt keine Beziehung beider zur zweiten Ankunft des Herrn vor. Zum Verständnis des Vorschlages des Petrus, drei Hütten zu bauen, wird auf die Vorstellung von der Wohnungnahme des Messias inmitten seines Volkes verwiesen, die sich für das zeitgenössische Judentum belegen läßt. Die Himmelsstimme findet die traditionelle katholische Erklärung; fraglos hätte der Verf. hier die Möglichkeit gehabt, näher auf die religionsgeschichtlichen Ableitungsversuche einzugehen; das Wesentliche zur Kritik ist 104 Anm. 2 immerhin angedeutet. Dafür ist der Exkurs über die Unmöglichkeit einer Ableitung der bekanntlich schon für das AT (Ez!) zentralen Doxavorstellung von der persischen Hvarenô und schon zuvor die Ausscheidung aller Entstehung der Verklärungsberichte aus hellenistischen Mythen um so befriedigender. Alles in allem eine wohlabgerundete Untersuchung, die es wert wäre, auch von den Homileten ausgiebig herangezogen zu werden. P.

Josephus Musger, Dicta Christi de Paracleto. Inquisitio exegetico-dogmatica in quinque textus Evangelii S. Johannis (cap. 14—16). Dissertatio ad lauream. 8° (160 S.) Roma 1938, Univ. Gregoriana. — Die Erwartungen, die man an eine bibeltheologische Anfangsarbeit stellen kann, sind erfüllt. Das zu Gebote stehende sprachlich-begriffliche Vergleichsgut ist an Hand der Literatur aufgesucht und in den Quellen eingesehen — vermißt wird eine Auswertung der einschlägigen Artikel des Wörterbuches von Kittel (Artikel ἀλήθεια usw) —, die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten sind vorgeführt und mit erfreulicher Selbständigkeit beurteilt, die Gesichtspunkte, die eine scharfe Analyse der Be-

griffe ἐλέγχειν, μαρτυρεῖν, πέμπειν erschließt, sind zur näheren Präzision der Ergebnisse benützt. Hier kommt dem Verf. die besondere Art seiner Schulung vorteilhaft zugute. Die Arbeit ist nicht nur für den Dogmatiker, sondern vor allem auch für den Fundamentaltheologen sehr brauchbar, der hier für einen Teil der Assistentialtexte, die er bei der Unfehlbarkeitsfrage und dem Problem „Konstanz und Fortschritt im Dogma" heranziehen muß, das nötige Stoffgut dargeboten und verarbeitet findet. Bemerkt sei noch zu S. 3, daß die Bezeichnung Rationalist eine ungenaue Vorstellung von dem Standpunkt vermittelt, den ein Gelehrter wie H. Sasse einnimmt. P.

Joseph Molitor, Der Paulustext des hl. Ephräm aus seinem armenisch erhaltenen Paulinenkommentar untersucht und rekonstruiert (Monumenta Biblica et ecclesiastica 4). 4° (43* u. 147 S.) Rom 1938, Päpstliches Bibelinstitut. Lire 96.—. Daß die vorliegende Arbeit mit großem Verantwortungsbewußtsein geleistet worden ist, ist ein Eindruck, den auch der Nichtspezialist auf dem Gebiet der östlichen Bibelüberlieferung unschwer gewinnt. Für den tatsächlichen Wert der Rekonstruktion, deren Versuch eine doppelte Übersetzungsschranke, die armenische und die syrische, zu überwinden hatte und deswegen auf den ersten Blick als ein abenteuerliches Unterfangen erscheinen könnte, bürgt die Approbation der Arbeit als Bonner Dissertation durch Vogels, die Aufnahme in die Monumenta des Bibelinstituts und das Votum, das ein Kenner des in Betracht kommenden Sprachgutes und der Probleme wie A. Merk mittlerweile in ausführlicher Würdigung (Scholastik 14 [1939] 576—579) abgegeben hat. Die Arbeit ist jedoch nicht bloß als Arbeitsmittel der Textkritik wertvoll. Die Besonderheiten des nunmehr rekonstruierten Textes werden nicht alle so bedeutend und wichtig sein, daß sie in den Apparat der Handausgaben Aufnahme verdienen. Es wird aber für den praktischen Exegeten immer sehr anregend sein, im Anschluß etwa an die Durchnahme eines größeren Zusammenhanges den von Ephräm vorausgesetzten Text zu überlesen. Man wird mühelos zu ganz interessanten Folgerungen auslegungsgeschichtlicher Art angeleitet. So scheint sich für Röm 5,19 aus der Weglassung des Artikels vor πολλοί zu ergeben, daß die hier vorliegende Isaiasanspielung von dem Kirchenvater wenig beachtet wurde. Zu Röm 6,5 notiert der Herausgeber hinter σύμφυτοι ein durch eckige Klammern als semitischer Pleonasmus gekennzeichnetes αὐτοῦ; es wäre zu fragen, ob sich nicht daraus doch schließen lasse, daß Ephräm das Prädikatsadjektiv σύμφυτοι unmittelbar auf Christus und nicht auf ὁμοίωμα bezogen hat, daß er also den Dativ ὁμοιώματι wohl instrumental faßte. Unter den Kapiteln des vorausgeschickten Untersuchungsteils ist das dritte von allgemeinem Interesse, das die Arbeitsmethode Ephräms erschließt. Möge es dem jungen Autor vergönnt sein, die dank seines Fleißes und Geschicks und guter Führung so glücklich eröffnete Laufbahn als textgeschichtlicher Forscher in Muße fortzusetzen. P.

Joseph Bonsirven, Exégèse rabbinique et exégèse Paulinienne (Bibl. de théol. hist.). 8° (405 S.) Paris 1939, Beauchesne. — Der erste Teil des Buches bietet eine auf wirklicher Kenntnis der rabbinischen Literatur beruhende Einführung in deren exegetische Methode, der zweite untersucht die Beziehungen des hl. Paulus zu ihr ebenfalls nicht a priori, sondern unter Prüfung des gesamten Stoffgutes an homiletischer Auswertung, Zitationen und Hinweisen auf das AT, das sich im Paulinischen Corpus mit Einschluß von Hebr findet. — B. hat im 1. Teil eine doppelte kluge Beschränkung geübt. Einmal zieht er, zeit-

lich gesehen, nur die Tannaiten heran, ähnlich wie G. F. Moore in seinem bekannten Buche ‚Judaism'. Sodann läßt er sich nicht auf die Vorführung aller dialektischen Kniffe der Rabbiner ein, sondern charakterisiert ihre obersten Grundsätze, aber unter Anführung ausreichender Beispiele. Der 2. Teil kann geradezu eine biblische Hermeneutik genannt werden; denn am Verfahren Pauli gegenüber dem AT kann man tatsächlich fast alle Möglichkeiten der Schriftauslegung kennenlernen. Da der Verf. sein Thema an der Wurzel anpackt, bekommt man über viele Fragen, bezüglich derer die ältere Exegese nur unbestimmte und schwankende Angaben wagte, klare und deutliche Antworten. Ohne jede „Beschönigung" wird z. B. die große Freiheit zugegeben, die sich Paulus in der Behandlung des Textes in seiner LXX erlaubt hat, und auf ihre Gründe untersucht. Der Einfluß der rabbinischen Bibelwillkür (von einer solchen muß man nach den Ausführungen des Verf.s, der sonst in vielen Stücken der Gewissenhaftigkeit dieser Exegeten Lob zollt, doch immer noch sprechen) ist höchstens als psychologischer Teilanstoß dafür verantwortlich; der tiefere Grund liegt in dem ganz neuen Verständnis, das Paulus aus der Überzeugung von der typischen Bedeutung des gesamten AT von dessen Sinn gewonnen hat. Der Apostel weiß, daß es sozusagen erlaubt ist, das Gesetz gegen das Gesetz zu kehren (z. B. die Israeliten, die doch die echtbürtigen Sarakinder sind, in dem Sohn der Hagar versinnbildet zu sehen). Aus einer solcher Erwägung heraus konnte Paulus auch Eph 4,8—11 das Nehmen der Geschenke durch den Triumphator (von dem auch in s e i n e m Text von Ps 68,19 die Rede gewesen sein muß) in ein Geben verwandeln: „typologie forcée et poussant jusqu'á l'extrême limite la loi du genre" (308). Das sei nur ein Einzelbeispiel dafür, daß der Verf. über umstrittene Fragen der Paulusexegese Licht zu verbreiten weiß. Man legt das Buch mit hoher Befriedigung aus der Hand. Die Art, wie hier die Hermeneutik des hl. Paulus untersucht wird, sollte auch auf die frühen Väter einmal übertragen werden. Abgesehen davon, daß manche von ihnen der rabbinischen Umwelt, deren Einfluß auf Paulus B. gezeigt hat, unmittelbar oder doch mittelbar noch nahestehen, ist für sie das Vorbild Pauli in ihrer Schriftbehandlung maßgebend geworden. P.

André Oliver, La clé de l'Apocalypse. Etude sur la composition et l'interprétation de la grande prophetie de St. Jean. 4° (210 S.) Paris 1938, Geuthner. Fr. 125.—. Der kühne Titel des Buches weckt zunächst mehr Neugier als Vertrauen. Immerhin stellt man schon bei der Lesung von ein paar Seiten fest, daß der Verf. wirklich, wie er eingangs versichert, die Frucht langjähriger Studien vorlegt. Seine These lautet: Die Apokalypse ist aufgebaut in Prosastrophen von je drei Langzeilen, die samt ihren grammatischen Bestandteilen genau gezählt sind. Die Gliederung des Buches im großen läßt sich durch ein Kreuzschema veranschaulichen. Im Schnittpunkt der beiden Balken steht das Gesicht vom Fall Roms (Kap. 12—13). Die 6 Hauptteile umfassen zusammen 60 Perikopen und 600 Stichen, das ergibt die Zahl 666. Jeder der sechs Hauptteile umfaßt genau 888 grammatische Einzelabschnitte, 888 aber ist nach den Regeln der Gematrie der Gesamtzahlenwert der Buchstaben des Namens Jesu. Auf die Gematrie von „Jesus" ist der Verf. aufmerksam geworden durch die im Kommentar von Allo angezogene Stelle Or. Sybill. 1,324—331. Die grundsätzliche Berechtigung, den Einfluß von Zahlenmystik auf den Autor und die Komposition der Apk zu vermuten, entnimmt er vor allem aus Apk 13,18. Die Richtigkeit seiner Zerlegung des Buches sieht er hauptsächlich in zwei Dingen bestätigt: 1. Die von ihm vor-

ausgesetzte Gliederung im großen läßt nicht nur die Einheit des Werkes (im Gegensatz zu jeder Quellenscheidung und Fragmentenhypothese), sondern überdies auch seine um einen einzigen Mittelpunkt kreisende Anlage hervortreten (während Allo das Werk in zwei Hälften scheidet, entsprechend dem Kompositions- und Auslegungsgesetz der Rekapitulation, das O. mit beachtlichen Gründen verdrängen möchte durch das Prinzip einer maßvollen historischen Deutung). 2. Die durch das neue System geforderte unterste Gliederung erklärt viele Anomalien der Sprache, rechtfertigt viele Lesarten der ältesten Handschriften und bietet sich bei strittigen Lesungen als zuverlässiges Auswahlprinzip an. Das Mittelstück des Buches bildet der nach der neuen Hypothese stichisch abgeteilte, rezensierte und übersetzte Text. Es wäre menschlich gesprochen ein Wunder, wenn die Auswahl der Lesarten bei O. nicht öfter von dem Bedürfnis bestimmt wäre, die nötige Zahl selbständiger Unterteile der Stichen zu gewinnen (man vergleiche etwa die schwache Bezeugung des Zusatzes von τῆς χειρός 5,7, den der Verfasser in seiner Rezension aufgenommen hat). Die durchweg übergroße Länge der Stichen glaubt der Verf. ganz im Einklang stehend mit der Breite einer Papyrusrolle. Darüber müssen gewiegte Papyrologen urteilen; als unbefangener Leser hat man jedenfalls das Empfinden, es müsse innerhalb mancher so unförmlicher Langzeilen wie etwa 4,10b und 11 noch einmal untergeteilt werden, im ersteren Fall vor καὶ βαλοῦσιν, im zweiten beim ὅτι-Satz. Etwas gekünstelt wirkt zum mindestem, um noch auf eine wichtigere Einzelheit hinzuweisen, die S. 53 f. zwischen der Zahl 666 und 888 vorausgesetzte Beziehung. Es ist aber schon so viel Problematisches zur Apokalypse gesagt worden, daß auch dieser neue Versuch, ein zahlenmystisch bedingtes Aufbauprinzip in ihr wiederzufinden, einmal gewagt werden durfte. Daß ein solches im Gesichtskreis des Apostels Johannes liegen konnte, läßt sich nicht bezweifeln; doch hätte O. vorläufig lieber von einer Hypothese als von einer Entdeckung sprechen sollen. P.

Otto Karrer, Die Geheime Offenbarung, übersetzt und erklärt. kl. 8° (184 S.) Einsiedeln-Köln 1938, Benziger, geb. RM. 4.40. — Angesichts der Flut adventistischer Ideen war es geradezu ein Seelsorgebedürfnis, eine besonnen erläuterte Sonderausgabe der Geh. Offenbarung zu veranstalten, die die begreifliche Neugier vieler auf die wahre Absicht dieses Buches hinlenken soll, und diese lautet: den Sinn der Geschichte als die große Auseinandersetzung zwischen Christ und Antichrist, den Christ selbst aber in seinem stets neuen Kommen schon in der Geschichte aufzuzeigen und anzusagen. K. hat sich mit großem Geschick dieser Aufgabe unterzogen. Es tut der Brauchbarkeit des Buches keinen Eintrag, wenn der Verf. die Sicherheit der von ihm vorgezogenen Gesamtdeutung (die namentlich die sog. endgeschichtliche Beziehung im engeren Sinn auf den Schluß des Buches beschränkt) vielleicht doch etwas übersteigert hat. Sehr zu bewundern ist die Art, wie er ausreichende Quellenhinweise mit den Erläuterungen verbunden und diese wieder der glatten Übersetzung des Textes so eingeordnet hat, daß sich das Ganze ohne Störung herunterlesen läßt. Auch für Bibelabende vor anspruchsvoller Zuhörer- bzw. Mitarbeiterschaft hat sich das Buch, wie der Besprecher versichern kann, als beste Hilfe bewährt. P.

Konrad Weiß, Urchristentum und Geschichte in der neutest. Theologie seit der Jahrhundertwende (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 40, 4). 8° (36 S.) Gütersloh 1939, Bertelsmann. RM. 1.—. Der erste Teil der Übersicht stellt Harnack und Reinhold Seeberg, jenen als Typ der liberalen kritischen Historie, diesen als

Vertreter der positiven Bibelkritik einander gegenüber. Der wohl lehrreichste Abschnitt II bemüht sich, A. Seebergs vielfach verkannte Bedeutung ins rechte Licht zu rücken: mit dem von ihm begründeten traditionsgeschichtlichen Verfahren hat er tatsächlich zur Überwindung der liberalen Kritik, die sich in den Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule am meisten auswirkt, entscheidend beigetragen. Doch haben sich, wie weiter gezeigt wird, die beiden Fronten, die konservativ-dogmatische und die religionsgeschichtlich-liberale, weiterhin so versteift, daß die dialektische Theologie hochkommen konnte, die bewußt antihistorisch gerichtet ist. Als Teillösungen des Problems, wie die historische Erforschung des NT zu gestalten sei, geben sich vor allem Arbeiten wie die von J. Weiß und das Kittelsche Wörterbuch. P.

Karl Bornhäuser, Jesus imperator mundi (Phil 3, 17—21 u. 2, 5—12). Vortrag vor den theologischen Fachschaften von Groningen, Kampen, Amsterdam, Utrecht und Leiden. 8° (365 S.) Gütersloh 1938, Bertelsmann. RM. 1.—. Nach frischer Schilderung der Eigenart von Philippi als einer römischen Militärkolonie wird die inhaltliche Gleichheit des Sotertitels, den Paulus dem Herrn (Phil 3,20) zuerkennt, und des Kaisertitels behauptet und von da aus auch der Eindruck erwogen, den der Hinweis auf die vom Heiland ausgehende Verklärungsmacht bei den Lesern wecken mußte: „Jesus ist imperator mundi in einem nicht mehr überbietbaren Sinn." Diese (im einzelnen, wie mir scheint, doch nicht ganz gesicherten, jedenfalls nur bei Trennung von bewußter Absicht und ungewollter Wirkung haltbaren) Ausführungen erinnern an den Anhang: „Christus als Imperator" bei E. Peterson, Zeugen des Wortes, Leipzig 1937. Ähnlich wird dann die bekannte Epistel vom Sonntag Gaudete aus der Soldatensprache verständlich zu machen versucht. Auf jeden Fall eine sehr lesenswerte Probe „zeitgenössischer Exegese". P.

Walther Köhler, Omnis ecclesia Petri propinqua. Versuch einer religionsgeschichtlichen Deutung (Sitzungsber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Jg. 1937/38, 3. Abh.). 8° (38 S. u. 2 Tafeln) Heidelberg 1938, C. Winter. — Zur Erörterung steht das Teilstück von Tert. De pud. 21,9, das der Titel angibt. Die Deutung der vielgequälten Stelle (die beste Einführung in den Stand der Frage bei Lebreton-Zeiller, Histoire de l'Eglise II, 407, Anm. 1) wird wie folgt versucht. Der Besitz des Grabes des ἥρως κτίστης einer Stadt bedingt nach antik-heidnischer Anschauung ein Verwandschaftsbewußtsein aller Bewohner untereinander und mit dem Heros und gibt zudem das Recht, über seine δυνάμεις zu verfügen. Der römische Papst (oder vielmehr seine Gemeinde) besitzt nun das Grab Petri. Also fühlt er und die Gemeinde sich Petrus verwandt und als Nutznießer seiner, nach Meinung des Verf. recht magisch-materiell vorgestellten δύναμις zur Sündenvergebung. — Es ist ganz übersehen, daß selbst die mißgünstige Wiedergabe des Gedankengangs seines Gegners, die Tertullian vorlegt, die eigentliche Begründung für die Vergebungsvollmacht in dem Herrenwort Mt 16,19 an Petrus erblickt, zu dem alles folgende als Erläuterung gedacht ist. Also hat die Untersuchung der letzten Anschauungen und Gründe, die dem Glauben an das Fortleben der petrinischen Gewalt in irgendwelchen Hierarchen zugrunde liegen (mag nun bei dem *episcopus episcoporum* unserer Stelle an den Bischof von Rom oder an den von Karthago zu denken sein), in erster Linie von der Frage auszugehen: wie ist man von dem Herrenwort an Petrus aus zu der Überzeugung von der Fortdauer der darin ausgesprochenen Vollmacht ge-

kommen? Diese Frage war zuerst zu stellen. Die Antwort darauf gibt allein der Sukzessionsgedanke. Man sollte doch meinen, es wäre das Beherrschtsein des ganzen zweiten Jahrhunderts von diesem Gedanken zur Genüge nachgewiesen. Es ist eine Sünde gegen die rechte Methode, einen so zentralen Gedanken des kirchlichen Glaubensbewußtseins, der die naheliegende Erklärung für den wichtigsten Teil eines strittigen Zusammenhangs bietet, beiseitezulassen, eine sekundäre Frage aus dem Ganzen auszusondern und von einer zu ihrem Verständnis heranbemühten heidnischen Idee her schließlich den ganzen Primat ableiten zu wollen. Hätte der Verf. sich begnügt, auf die eine Tatsache hinzuweisen, daß die Vorstellungsverbindung: Heroengrab, Verwandtschaft, Anteil an der δύναμις des Heros dem kaiserzeitlichen Heidentum geläufig ist, und dann ganz vorsichtig die Möglichkeit untersucht, ob vielleicht diese Vorstellungskette als Nebenassoziation bei den Gedankengängen dessen, der die Formulierung von De pud. geprägt hat, mitschwingen, so wäre das durchaus zu billigen gewesen. In der vorliegenden Aufmachung ist das Ganze ein Kartenhaus geworden, und selbst die Freude an den religionsgeschichtlichen Unterlagen, die für sich genommen sehr lehrreich sind, ist dem Leser verdorben. — Der Verf. würdigt zu wenig die Höhenunterschiede zwischen christlicher Glaubenswelt und heidnischem Aberglauben. Sonst könnte er z. B. kaum die sakramentale Ordination der Orendavorstellung zuordnen (S. 8). Mit Anm. 138 war er auf der richtigen Spur. P.

Josef Adamek, Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung. 8° (V u. 147 S.) Diss. München 1938. — Solange das römische Reich in Kraft steht, hat die Welt Bestand; mit seinem Verfall naht das Ende der Tage: an diese Prophetie glaubte das ganze Mittelalter und berief sich dabei auf das „vierte, eiserne Reich" bei Daniel (2, 40 ff.; 7,23 ff.), auf die Paulusstelle von dem „Abfall", der noch vor dem Ende kommen würde (2 Thess 2, 4) und die Schilderung des Tieres mit den zehn Hörnern in der Johannesapokalypse (13, 1 ff.; 17, 3 ff.). Nachdem schon die jüdische Tradition Rom eine eschatologische Rolle zugedacht und die römisch-heidnische Antike an eine *Roma aeterna* geglaubt hatte, haben die genannten Bibelstellen schon seit den apostolischen Zeiten, vor allem durch Hippolyt von Rom und Hieronymus eine entscheidende Deutung auf Rom als das Endreich erfahren; dazu kam dann das große Ansehen der Prophetie des Ps.-Methodius und der Sibyllen. An Hand zahlreicher Belege aus Quellen verschiedenster literarischer Art wird die allgemeine Verbreitung und Anerkennung dieses Glaubens an die biblische Romprophetie und dessen Bedeutung für die Auffassung vom mittelalterlichen Reich und die Stellung zu ihm nachgewiesen. Die Studie dürfte einigen Einblick gewähren in den weitgehenden Einfluß der Bibel und Bibelerklärung auf die mittelalterliche Welt. J. Adamek S. J.

Die Werke Philos von Alexandreia. II. Teil, hrsg. von I. Heinemann u. M. Adler (Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übers. VI). gr. 8° (277 S.) Breslau 1938, Münz. RM. 14.—. Sämtliche fünf hier verdeutschten und durch Anmerkungen erläuterten Schriften des jüdischen Alexandriners sind nicht so sehr wegen ihrer stofflichen Rückbeziehung auf das AT, als wegen der in ihnen besonders deutlichen allegorischen Methode des Verfassers und wegen ihrer reichen Verwertung zeitgenössischer philosophischer und bildungstheoretischer Gedanken von hohem Interesse. Man kann sagen, daß vor einem Menschenalter, als die Erforschung der Bildungsgeschichte des Hellenismus durch die berühmte Einleitung von H. v. Armin zu seinem Werk über Dio v. Prusa noch

nicht inauguriert war, ein verständiger Kommentar zu der hier an erster Stelle stehenden Schrift: „Über das Zusammenleben um der Allgemeinbildung willen" noch nicht möglich gewesen wäre. Wer die Argumente, mit denen die Philosophen-Rhetoren des Hellenismus miteinander fochten, einigermaßen kennt, etwa aus Sudhaus' bekanntem Teubner-Supplement zu Philodem, wird sich bei einigem Einblick in die Schrift Philos sofort daran erinnert fühlen. Wenn man bei Philo (in der genannten Schrift § 19) das Bild von der Nahrung der Erwachsenen und der der Säuglinge findet, so wird einem im Hinblick auf 1 Kor 3,2 und andere Stellen des NT an einem auffallenden Beispiel sofort klar, welche Bedeutung das Schrifttum Philos als Niederschlag von popularphilosophischen Ideen und Bildern der neutestamentlichen Umwelt hat. Desgleichen enthält „Über die Träume" II § 44 das Bild vom Rad der Notwendigkeit und damit eine wenigstens entfernte Parallele zu Jak 3,6. Der Band gehört wie die früheren der deutschen Philoausgabe und der schon in Druck befindliche Schlußband, sowohl als Hilfsmittel für das bei Philo oft schwere Textverständnis wie auch wegen der die ideengeschichtlichen Zusammenhänge nachweisenden Anmerkungen und Einleitungen, von denen ich die zur Schrift: „Über die Namensänderung" hervorheben möchte, zum Arbeitsapparat des Neutestamentlers. K. Prümm S. J.

Deutsches Bibelarchiv Hamburg, VIII. und IX. Bericht. Mit den Beigaben: Handschriftliche Einträge in Bibeln und Gesangbüchern und deren Wert für Familien- und volkstümliche Religionskunde von B. Goldschmidt; Legenden und deutsche Historienbibeln in des MA. H. Vollmer. 8° (25 u. 32 S.). — **Bibel und deutsche Kultur.** VIII: Neue Beiträge zur Geschichte der deutschen Bibel im MA, hrsg. in Gemeinschaft mit O. Grüters und Zimmermann von H. Vollmer; IX: Neue Forschungen und Texte zur Geschichte der deutschen Bibel, hrsg. in Gem. mit K. Beckey und E. Zimmermann von H. Vollmer. 8° (176 bzw. 236 S.) Potsdam 1939, Athenaion. — Die Berichte des deutschen Bibelarchivs pflegen der kurzen Rechenschaftsablage stets eine Beilage voraufzuschicken, die für weitere Kreise berechnet ist und Fragen behandelt, die mehr oder minder lose mit der eigentlichen Hauptaufgabe des Instituts zusammenhängen. Indes wird auch der Theologe gerne Kenntnis von den in der Beigabe zum IX. Bericht gebotenen Mitteilungen nehmen, von denen die erste z. B. die mittelalterliche Volkstümlichkeit des Motivs vom himmlischen Rechtsstreit beleuchtet, das aus einer Verkündigungspredigt des hl. Bernhard am meisten bekannt ist. Auf geringem Raum bietet diese Beilage im ganzen sehr viel (die Legenden und Historien sind sehr zusammengedrängt wiedergegeben): die wissenschaftlichen Anmerkungen führen gut in die Bedeutung der Stücke ein.

Der 1. Beitrag des VIII. Bandes der Forschungen bringt eine Zusammenfassung der Arbeiten der jüngsten Zeit über die deutsche Bibel im späten MA. Der Verf. überbietet aber das bisher zu dem Thema, das gerade uns Katholiken sehr lebhaft interessieren muß, Gesagte durch Heranziehung alter Quellen und schreibt durchaus objektiv. Vermißt habe ich unter den reichen Literaturangaben einen Hinweis auf St. Beißel, Die Bibel im MA. Der 2. Beitrag des Bandes, Die deutsche Bibeldichtung des MA, registriert alle mit der Bibel zusammenhängenden Dichtungen. Der Rahmen ist weit gespannt; man könnte z. B. bezweifeln, ob die Summa theologiae, das bekannte älteste deutsche theologische Lehrgedicht in rheinfränkischer Mundart, noch unter Bibeldichtungen zählt; es ist dem ganzen Aufbau nach von der patristischen Dogmatik und

frühesten Scholastik inspiriert, muß also eher eine dogmatische Lehrdichtung genannt werden. An 3. Stelle enthält der Band unter dem Titel „Berliner Studien" Mitteilungen aus 18 Handschriften der Pr. Staatsbibliothek.

Der Hauptteil des IX. Bandes der Veröffentlichungen wird von einer niedersächsischen Übersetzung von Luthers deutscher Evangelienübersetzung eingenommen; sie ist zu Hamburg 1523 herausgekommen. Der Apparat registriert genau alle Abweichungen von Luthers hochdeutschem Text. Der Herausgeber ist Forscher auf dem Gebiet der Hamburgischen Reformationsgeschichte. Seine am Schluß beigefügte vorläufige Einführung zeigt, welch genaue Kenntnis des frühen Druckwesens und der Einbandkunde zur Bestimmung der Herkunft und des Schicksals eines solchen Frühdruckes erfordert ist, und vermittelt gleichzeitig eine Vorstellung von dem Interesse früherer Bibliophilen und Gelehrten an der Übersetzung. Sie hat freilich mehr lokalhistorische Bedeutung. Der Band bietet noch die Edition einer Hamburger Psalterhandschrift, die Ps 1—76 enthält, in einer Sprache, die nahe Verwandtschaft mit altsächsischen Psalterfragmenten bekundet. Die beigefügten Erläuterungen veranschaulichen u. a. auch den allmählichen Fortschritt, der in diesen Übersetzungen zu beobachten ist; sie haben von unbeholfenen Interlinearwiedergaben ihren Ausgang genommen. Weiterhin wird die ungefähr um das Jahr 1400 verfaßte hochdeutsche Evangelienübersetzung des Wiener Minderbruders Hanß Pyschoff durch eine Probe (Jo 2, 1—11) gekennzeichnet und die Art der Übersetzung (eine selbständige Leistung) bestimmt. Außerdem werden zwei deutsche Evangelienhandschriften, eine aus Hamburg und eine aus Leipzig, durch Proben charakterisiert und, so gut das einstweilen möglich ist, in die Überlieferung eingeordnet. — Die Arbeiten des Unternehmens verdienen die Beachtung der Theologen (mehr noch der Kirchenhistoriker als der Exegeten), der Germanisten und aller, die an der Erforschung der immer deutlicher erkennbaren gewaltigen Einwirkung der Bibel auf die deutsche Kultur Anteil nehmen. P.

LITURGIK

Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Cod. Sangall. 348). Hrsg. von Kunibert Mohlberg O. S. B. 2., verbesserte Aufl. (Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forsch. 1/2). gr. 8° (CII u. 339 S.) Münster 1939, Aschendorff. RM. 17.60, geb. RM. 19.60.

Ein St. Galler Sakramentarfragment (Cod. Sangall. 350). Als Nachtrag zum fränkischen Sacramentarium Gelasianum hrsg. von Georg Manz. (Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forsch. 31). gr. 8° (XV u. 92 S.) Münster 1939, Aschendorff. RM. 5.50.

Während die Liturgiegeschichte bis dahin fast nur von dem einen (älteren) Gelasianum sprach, ist durch Mohlberg 1918 zum erstenmal ein Vertreter des jüngeren Gelasianums („Gel. saec. VIII") in Gestalt einer vollständigen, dazu noch gründlich eingeleiteten und mit Apparat versehenen Druckausgabe stärker in den Gesichtskreis der Forschung getreten. Der genauere Ursprung dieses auf außeritalischem Boden aus römischem Material geschaffenen Sakramentartyps ist noch strittig. Seine Bedeutung steht außer Frage. Sie kommt zum Ausdruck in dem starken Gebrauch, den die liturgiegeschichtliche Forschung von M.s Ausgabe gemacht hat, und in der für solche Veröffentlichungen nicht alltäglichen

Tatsache, daß nun sogar eine Neuauflage erscheinen konnte. Das Druckbild ist erfreulicherweise das gleiche geblieben, sodaß Zitationen sowohl nach Nummern wie nach Seitenzahlen auch der Neuauflage entsprechen. Eine wertvolle Bereicherung ist aber die nun als Anhang hinzugekommene von G. Manz geschaffene Konkordanztabelle, aus der für jede der 1581 Formeln ein Vorkommen in andern Hss des Gel. saec. VIII und in andern Sakramentartypen ersichtlich wird.

Das von Manz herausgegebene Sakramentarfragment steht in innerem Zusammenhang mit dem Sakramentar Mohlbergs, mit dem es zunächst in einer Reihe von Texten übereinstimmt. Während aber letzteres fast ausschließlich nur Meßformularien für die Kalendertage des Kirchenjahres bietet, läßt nun unser Fragment einen zweiten Teil mit einer reichen Sammlung von Votivmessen folgen. Diese Sammlung gehörte also ebenfalls zum jüngeren Gelasianum, wie auch das ältere eine solche aufweist. Die Sammlung ist denn auch der Gegenstand der beigegebenen Bemerkungen (48—52) und der auch hier angeschlossenen Konkordanztabelle (53—59). Angefügt ist noch ein Anhang, in dem Mohlberg verwandte Hss und Hss-Fragmente beschreibt (73—92). Jos. A. Jungmann S. J.

F. Mercenier O.S.B. et François Paris, La Prière des Eglises de rite byzantin. I: L'Office divin, la Liturgie, les Sacrements. 8° (XXXV u. 450 S.) Amay sur Meuse (Belgien) 1937, Prieuré. — Was hier vorliegt, ist der erste Band einer auf drei Bände berechneten Gesamtausgabe der wichtigeren liturgischen Formularien des byzantischen Ritus in französischer Übersetzung. Es ist damit ein Werk in Angriff genommen, von dem man sagen kann, daß es weithin die lange Reihe der Bände zu ersetzen berufen ist, die uns vor bald einem halben Jahrhundert der russische Propst Maltzew geschenkt hat, die aber in den Bibliotheken so selten geworden sind. Besonders für eine erste Einführung in die Schätze der byzantischen Liturgie und damit zugleich für weitere Kreise verspricht die Ausgabe sehr wertvoll zu werden, da die Herausgeber in den den Texten vorangestellten Vorbemerkungen und schematischen Übersichten und in den beigegebenen Anmerkungen mit dem Blick des Lateiners eben das zu erklären wissen, was uns Lateinern dunkel ist. Der vorliegende erste Band enthält das Ordinarium für das Stundengebet und für die Messe (mit den beiden Formularien) sowie die Sakramente. Der zweite Band wird das Proprium der großen Feste, der dritte die Sakramentalien und verwandte Riten umfassen. Ohne Zweifel leisten die Benediktiner von Amay sur Meuse durch die Veröffentlichung dieses Werkes wertvollste Arbeit im Sinn der Förderung der Unionssache, der sie seit Jahren ihre besten Kräfte gewidmet haben. J.

Walter Howard Frere, The Anaphora or Great Eucharistic Prayer. An eirenical study in Liturgical History. 8° (VIII u. 212 S.) London 1938, Society for Promoting Christian Knowledge. Sh 8.6. — Der Titel des Buches will nicht eine Studie über orientalische Anaphoren ankündigen, das Wort Anaphora ist hier vielmehr gemeint als Name für das ideale Meßformular, um das die ältere Liturgiegeschichte in allen Ländern kreist und das der Verf. einmal im Prayer Book verwirklicht sehen möchte. Dieses Ideal festzustellen, unternimmt er seinen kritischen Gang durch die Geschichte. In der ungebrochenen Linie wie bei Hippolyt, ohne die mancherlei Einschaltungen wie im römischen Kanon, sieht er das gesuchte Bild beinahe erreicht (136 ff.). Die Darbringung des Opfers soll den Höhepunkt des Formulars bilden; das betont Fr. so sehr, daß er alles, was dem Ausdruck der Darbringung *(offerimus praeclarae Maiestati tuae)* vorhergeht, die

Einsetzungsworte mit eingeschlossen, nur als „preamble" bezeichnet (56 f. 155 f.). Die entscheidende Bedeutung der Einsetzungsworte sieht er zwar seit Cyprian in der römisch-afrikanischen Kirche mit wachsender Bestimmtheit hervorgehoben, stellt daneben aber, mit sichtlicher Vorliebe auch für die entsprechende dogmatische Stellungnahme (157), die orientalische Entwicklungslinie, die vor der Darbringung das Wirken des Hl. Geistes hervorhebt (90 ff.): in der Hl.-Geist-Epiklese würde zugleich ein trinitarischer Aufbau des Formulars, wie er auch das Symbolum auszeichnet, zum Abschluß kommen. Am liebsten sähe es Fr., wenn die dogmatische Frage um die Konsekrationsworte nie gestellt worden wäre, weil durch die Konzentration des Interesses auf den betreffenden Abschnitt das liturgische Ebenmaß gestört wurde (159 ff.). Letztere Tatsache ist nicht zu bestreiten; am meisten hat freilich die Auffassung Isidors von der *conformatio sacramenti*, bei der übrigens die Einsetzungsworte selbst in keiner Weise hervortraten, das Bild der alten „Anaphora" verändert; vgl. ZkTh 62 (1938) 39. ff. Im übrigen ist, festen theologischen Grund vorausgesetzt, das Suchen nach den inneren Gesetzen einer recht geformten Eucharistiefeier durchaus verdienstvoll, wenn man auch die Kontinuität der liturgischen Entwicklung höher wird einschätzen müssen, als es der anglikanische Verfasser zu tun scheint. J.

Adalbert Klaus O.F.M., Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse. 8° (XVI u. 161 S., 1 Tafel) Werl i. W. 1938, Franziskus-Druckerei. — Es ist eine der folgenreichsten Entwicklungen in der Geschichte des religiösen Lebens, daß seit dem Ausgang des christlichen Altertums das Dreifaltigkeitsgeheimnis auch für das Frömmigkeitsleben immer stärker in den Vordergrund tritt, ja den christologischen Zentralgedanken etwas zurückdrängt. Darum ist eine Monographie wie die vorliegende, die in sorgfältiger, manchmal wohl etwas umständlicher Kleinarbeit die in den Umrissen schon irgendwie bekannten Sachverhalte mit wissenschaftlicher Genauigkeit klarstellt, wärmstens zu begrüßen. K. geht die Quellen der römischen und der gallischen Meßliturgie (allerdings nur die Sakramentarien) durch. Die rein römischen Quellen vermeiden fast vollständig eine Anrede oder sonstige Erwähnung der Trinität; anders die gallischen, ja in den mozarabischen empfängt das Gebet von hierher geradezu sein theologisches Gepräge (74). Diese Sachlage ist der Hauptgrund, weshalb auch K. für die zu Beginn des 8. Jh. im Cod. Reg. 316, also auf gallischem Boden, auftauchende Trinitätspräfation spanischen Ursprung annimmt (82 f.), trotz Micrologus. Die vollständige Dreifaltigkeitsmesse findet sich dann bei Alkuin, der sie, wenn nicht geschaffen, so doch in das Sakramentar eingefügt und im Wochenzyklus dem Sonntag zugewiesen hat. Mit Vorzug wurde sie dann auf den ersten Sonntag nach Pfingsten oder auf den letzten vor dem Advent verlegt. Wenn eine spanische Hs sie auf den Samstag im Herbstquatember ansetzt (137), ist das offenbar ebenso gemeint: der folgende Sonntag war vielfach auch Adventbeginn; vgl. ZkTh 61 (1937) 359 f. Ein Dreifaltigkeitsfest erscheint zuerst um 920 in Lüttich (114). Die Wahl des Tages dafür, in der man übrigens lange geschwankt hat (116 ff.), wie auch die Festlegung der Messe als Votivmesse für bestimmte Tage oder Meßreihen, die eingehend dargelegt wird (130 ff.), ist natürlich abhängig von der ideenmäßigen Einordnung des Festgeheimnisses. Der Protest gegen die Häresie war längst nicht mehr nötig. Aber unter Beibehaltung der Blickrichtung scheint man das Geheimnis nun vorwiegend als Zusammenfassung aller anderen Geheimnisse, besonders von Inkarnation, Erlösung und Geistsendung, empfunden und

gefeiert zu haben. So wählte man dafür wie schon für die Votivmesse den Endpunkt der Woche und den Endpunkt des Festjahres. J.

V. L. Kennedy C.S.B., The Saints of the Canon of the Mass (Studi di Antichità cristiana 14). Gr. 8° (215 S.) Roma 1938, Istituto di Archeologia cristiana (Via Napoleone III, 1). Lire 35.—. Die vorliegende Studie begnügt sich nicht damit, das hagiographische Material über die Heiligen des Meßkanons zu sammeln, wie das E. Hosp (1926) schon geleistet hat, sondern möchte feststellen wann die einzelnen Namen in den Kanon eingefügt worden sind. Darum wird in einem ersten liturgiegeschichtlichen Teil zunächst die Entwicklungsgeschichte des Kanons überblickt, wobei K. die Annahme vertritt, daß Papst Gelasius I. († 496) dem Fürbittengebet im Kanon im wesentlichen die heutige Form gegeben habe (33 ff.). Der zweite, hagiographische Teil ist der römischen Kultgeschichte der einzelnen Kanonheiligen gewidmet mit dem Ziel, ein Urteil zu gewinnen darüber, um welche Zeit der betreffende Name in der römischen Messe möglich war. K. kommt zum Ergebnis (197), daß unter Gelasius erst folgende Namen aufgenommen gewesen sein können: im *Communicantes* Maria, Petrus, Paulus, Sixtus, Laurentius, Cornelius, Cyprian; im *Nobis quoque* Johannes der Täufer, Stephanus, Marcellinus, Petrus, Agnes, Cäcilia, Felicitas (unsicher, ob die Afrikanerin). Es sind das Namen, die sich auch schon in der Mailändischen Form des römischen Kanons finden. Erst im Lauf des 6. Jh. würden dann die Listen zur heutigen Form ergänzt worden sein. In einzelnen Fällen scheint eine Kirchweihe den Anlaß gegeben zu haben. Die endgültigen Heiligenreihen möchte K. auf Gregor d. Gr. zurückführen. — Die Studie zeigt volle Beherrschung sowohl der liturgischen wie der hagiographischen Literatur und ist der Schule von C. Mohlberg, aus der sie im wesentlichen stammt, durchaus würdig. J.

Ludwig Biehl, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat (Görresgesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion f. Rechts- u. Staatswiss. 75). 8° (173 S.) Paderborn 1937, Schöningh. — Nach einem Blick auf die vorchristliche Zeit und auf das vorkonstantinische Christentum verfolgt diese Studie das Gebet für den Herrscher vor allem in den Hauptformen, die sich im „christlichen Imperium" dafür ergeben haben. Doch sind auch die östlichen Liturgien berücksichtigt. Es ist von hohem Interesse, zu sehen, wie sich die Schwankungen im Verhältnis von Kirche und Staat im liturgischen Gebet abzeichnen, einerseits die staatskirchlichen Überspannungen, besonders in der Nennung des Fürsten vor den Bischöfen wie in Rußland und England (38. 47 f.) und im betonten Gebet für den Herrscher auch auf der Synode (129 ff.), anderseits die Perioden des Kampfes um die kirchliche Freiheit, der nach Gregor VII. sogar zur Ausschaltung des Kaisers aus dem Kanon führte (60 f.). Auch der Sieg des Territorialismus über den Reichsgedanken kommt zum Ausdruck: in der Nennung des Landesfürsten an Stelle des Kaisers (51 f. 58 ff.). Es ist überraschend, in wievielen Formen allein in der Messe für den Herrscher gebetet wurde und wird. Hier besonders wäre allerdings eine stärkere Scheidung zwischen gallischer und römischer Liturgie und überhaupt eine sorgfältigere Berücksichtigung der allgemeinen liturgiegeschichtlichen Entwicklung zu wünschen gewesen. Das Segnungsgebet nach dem Pater noster ist ebenso wie das Gebet nach der Predigt, in dem die *oratio fidelium* fortlebt, aus der gallischen, näherhin gallikanischen Liturgie herzuleiten. Schon darum ist es ausgeschlossen, daß das Hervortreten des Gebetes nach der Predigt mit dem

Übergang zum stillen Kanon (dessen Herrscherbitte nun nicht mehr vernehmbar war), zu erklären sei (68). — Was S. 41 über die Kaiserbitte in der abendländischen Messe des 4. Jh.s gesagt wird, ist unzutreffend, ebenso wie die dafür gelten sollende Berufung auf Probst. — Zur Beleuchtung der *deprecatio Gelasii* (45) s. B. Capelle, Rev. Bénéd. 46 (1934) 126—144. Zur Deutung des rätselhaften *flectere pro Carolo rege* in OR I, 24 vgl. R. Hierzegger, ZkTh 60 (1936) 544. 547. — S. 63 A. 1 ist die Zitation aus Eisenhofer irrig. — Die gedruckten liturgischen Quellen sind übrigens mit erstaunlicher Vollständigkeit benützt, dazu noch vieles Handschriftliche; manches daraus ist auch in den Anhängen abgedruckt. Im ganzen ist das Buch wertvoll und lehrreich, besonders auch in dem, was es über die alte Kirche berichtet. J.

C. Callewaert, Liturgicae Institutiones. Tractatus II: De Breviarii Romani liturgia. Ed. 2. emendatior. 8° (XII u. 320 S.) Brügge 1939, Beyaert. — Die Eigenart dieser Institutiones liegt darin, daß in ihnen die rubrizistische, die aszetische und die historische Betrachtung der Liturgie gleichzeitig zur Geltung kommen. Die historische Entwicklung kann so zwar nicht in einem ununterbrochenen Fluß geboten werden, aber es ist alles Wichtige gesagt und es ist auch die ganze Literatur eingearbeitet, auch was sich in Zeitschriften findet. Außerdem ist in diesem Bande der Geschichte des Offiziums als Ganzen ein eigenes Kapitel gewidmet, das in der gegenwärtigen Neuauflage stark angewachsen ist. Darin ist erfreulicherweise auch die meist in schwer zugänglichen kleinen Zeitschriften niedergelegte wertvolle eigene Forscherarbeit des Verf.s zusammengefaßt, so besonders die bedeutsamen Untersuchungen über den Ursprung des römischen Stundengebetes und sein Verhältnis zum benediktinischen (S. 50—57). C. geht von dem zweifellos richtigen Prinzip aus, daß die Regula des hl. Benedikt nur von jenen Punkten des Cursus eingehend handelt, in denen Benedikt eine Änderung der vorgefundenen Praxis durchführen wollte, und daß das römische Stundengebet im übrigen schon vor Benedikt so verlief, wie wir es in den jüngeren Quellen und zum Teil noch heute antreffen. J.

Josef Andr. Jungmann S. J., Die liturgische Feier. 12° (112 S.) Regensburg 1939, Pustet. RM. 2.60. — Das Bändchen enthält im wesentlichen die Vorträge aus dem Priesterkurs, der im Sommer 1938 noch im Canisianum zu Innsbruck gehalten werden konnte. Es sind darin einige Hauptfragen aus der sogenannten allgemeinen Liturgik behandelt, in der Weise, daß damit zugleich Fragen aufgegriffen werden, die heute im Zuge der liturgischen Erneuerung neu gestellt sind, wie vor allem: Was ist Liturgie? In welchem Sinne ist das Volk Träger der Liturgie? Welcher Aufbau ist dem Wesen der liturgischen Feier gemäß? In dieser letzteren Frage suchte ich aus der Geschichte der Liturgie das Grundschema aufzuzeigen: Lesung, Gesang, Gebet, wobei letzteres wieder aus Volksgebet (*preces* u. dgl.) und Priestergebet sich aufbaut. Es sei bemerkt, daß dieses Grundschema Anspruch auf Geltung nur erheben kann für den reinen Gebetsgottesdienst; wo dagegen schon ein liturgisches Geschehen, etwa eine sakramentale Handlung, vorliegt, bildet natürlich dieses den Kern des liturgischen Gebildes. J.

Johannes Pinsk und Karl Johann Perl, Das Hochamt. Sinn und Gestalt der Hohen Messe. 8° (227 S.) Salzburg 1938, A. Pustet. Geb. RM. 5.80. — Das Buch wendet sich in gewählter Sprache an weitere gebildete Kreise und entwickelt, mit dem Auftrag Christi und dem Sinn des Sonntags beginnend, die

einzelnen Elemente der als Hochamt gefeierten Messe, wobei der Hauptraum auf eine gedankenreiche beschreibende Erklärung von Text und Handlung der Messe mit Betonung der Besonderheiten des Hochamtes (Levitenamt, Pontifikalamt, Papstmesse) entfällt. Eine gute Übersicht bietet das der Musik gewidmete Schlußkapitel, das die Werte von Choral und Polyphonie historisch entwickelt und gegeneinander abwägt. Im ganzen war eine historische Behandlung des Themas nicht beabsichtigt (82). Es ist auch keine besondere Sorgfalt auf die geschichtlichen Bemerkungen und Exkurse verwendet, auch dort nicht, wo es sich um besondere Fragepunkte des Hochamtes gehandelt hätte, wie es die Gesänge sind; vgl. was gesagt ist zum Introitus im späten Mittelalter (121), zum Gloria (104), zu Alleluja (91. 97), zum Opferungsgesang (97), zum angeblichen Gesang des Kanons (90. 113). Doch wird im ganzen ein zutreffendes Bild gezeichnet. Eine geschichtliche Behandlung müßte vor allem die Frage stellen, ob wir denn die Urform der pfarrlichen Gemeindemesse in der *missa sollemnis* (Levitenamt) vor uns haben und nicht vielmehr in der *missa cantata*, dem einfachen Amt. Tatsächlich dürfte von der (in den orientalischen Liturgien ungleich stärker betonten) Unterscheidung zwischen bischöflichem und priesterlichem Ritus auszugehen sein. Die Grundform des Hochamtes dürfte im Pontifikalamt vorliegen, wobei in der großen Assistenz das Mitzelebrieren des Klerus der Bischofsstadt fortlebt. Das gewöhnliche Hochamt wäre dann nur die für festliche Gelegenheiten gewährte Übertragung des Pontifikalritus auf Pfarrverhältnisse. Hinsichtlich der Scholagesänge (Introitus, Offertorium, Communio) ist diese Übertragung allerdings unabhängig vom sonstigen Ritus erfolgt; denn auch diese Gesänge entstammen ja dem bischöflichen Hochamt. J.

Linus Bopp, Missa est. Buch der meßliturgischen Bildungswerte. 12° (VI u. 244 S.) Freiburg 1938, Herder. RM. 3.—, geb. RM. 3.60. — **Linus Bopp, Das Brevier im Dienste der Seelsorge** (Neue Seelsorge 3). 12° (116 S.) München 1939, Kösel-Pustet. — Das erste der beiden Bücher enthält eine Handvoll leicht hingeworfene Gedanken zu wichtigeren Abschnitten und zu manchen Einzelheiten unserer Meßliturgie. Die Darlegungen beginnen meist mit einer liturgiegeschichtlichen Beleuchtung des Gegenstandes. Diese reizt manchmal zum Widerspruch, auch wenn Eisenhofer als Gewährsmann dahinter steht; vgl. etwa die Erklärung von „Präfation" (die Präfation ist immer noch „nur der ‚Vorspruch', die ‚Einleitung' zum Kanon", 141) und vom Stillbeten des Kanons (152 ff.). Doch bildet der geschichtliche Rückblick jeweils nur den Ausgangspunkt für sehr anregende Betrachtungen, die sich über weite Gebiete katholischer Frömmigkeit und christlicher Lebensauffassung verbreiten, und insofern kann das Bändchen des wortgewandten und sehr belesenen Verf.s besonders auch für die Predigt über die Messe nützlich sein. Bemerkenswert ist, daß B. auch die mittelalterliche Allegorese gelegentlich heranzieht, ja selber neue allegorische Deutungen liturgischer Einzelheiten vorlegt (13. 67 ff.). — Das zweite Bändchen ist unmittelbar für den Priester geschrieben. Es bringt dem Brevierbeter die Größe seiner Aufgabe zum Bewußtsein, sucht vor allem die religiösen Grundgedanken und Grundhaltungen des Breviers lebendig zu machen und gibt praktische Hinweise auf Hilfen, die es für Predigt und Feiergestaltung zu bieten imstande ist. J.

Ludwig A. Winterswyl, Laienliturgik. Zweiter Teil: Das liturgische Leben. kl. 8° (VII u. 189 S.) Kevelaer 1938, Butzon u. Berker. — Dieser zweite Teil der „Laienliturgik" fügt zum ersten (vgl. ZkTh 62 [1938] 598 f.) noch einen

äußeren Ring hinzu. Das Gottesdienstliche erscheint in seinen Ausstrahlungen ins Leben hinaus, um auch dieses zu Gott heimzuholen. Zur Darstellung kommt demnach, was die Liturgie zur Gründung und Heiligung der Familie leistet, dann der ganze Bereich der kirchlichen Segnungen, endlich die liturgische Weihe für Tod und Begräbnis. Naturgemäß wurde in diesem Bande auch manches einbezogen, was eigentlich aus dem Rahmen der Liturgie herausfällt, weil es nicht mehr kirchlich geordneter Gottesdienst, sondern religiöses Brauchtum in Volk und Familie ist. Hereingenommen ist auch die immer mehr um den Altar sich sammelnde Caritas. (Ihr hat W. nun auch ein besonderes Schriftchen gewidmet: Gestaltwandel der Caritas, Freiburg 1939, Caritasverlag, 8°, 51 S.). Für die täglichen Gebete der Familie schlägt W. zwar ebenfalls liturgische Formeln vor, aber es wäre vielleicht verdienstvoller gewesen, die Eigengesetzlichkeit des Familiengebetes herauszustellen und so einen gewissen Abstand von der Liturgie, nicht von ihrem Geiste, festzulegen. Übrigens weist W. selbst darauf hin, daß das liturgische Stundengebet der Mönche in einer anderen und höheren religiösen Kultur gründet, als sie für die Gemeinde der Gläubigen möglich ist (51), was um so mehr für die Durchschnittsfamilie gelten muß. J.

Heinrich J. Radermacher, Psalmen und Liturgie. Eine biblisch-liturgische Erklärung der Sonn- und Festtagsmessen. 8° (288 S.) Paderborn 1938, Schöningh. Geb. RM. 4.80. — R. hat in diesem Buch für jeden Sonntag und für einige der Hauptfeste je einen Psalm ausgewählt, der im betreffenden Meßformular verwertet ist, und sucht nun an Hand dieses Psalmes einen christlichen Kerngedanken oder, innerhalb der Festzeiten, den betreffenden Tagesgedanken zu beleuchten. Die Methode, die den Psalmtext (nach Henne) voranstellt, dann aber weder am Psalmwort klebt, noch in den betreffenden Versen die ganze Liturgie zusammengefaßt finden will, wohl aber jedesmal einen Blick tun läßt in die Hallen der Kirche und der neutestamentlichen Heilsordnung, verdient volle Anerkennung. Nur könnte die Linienführung manchmal etwas kräftiger und die Gedankenentfaltung reicher sein. J.

Urbanus Bomm O. S. B., Lateinisch-deutsches Volksmeßbuch. Das vollständige römische Meßbuch für alle Tage des Jahres mit Erklärungen und einem Choralanhang. 16° (XLII, 1736 u. 78* S.) Einsiedeln-Köln o. J. (1937). Benziger. Geb. RM. 8.60 und höher. — Es ist ein Zeichen für die Lebenskraft der liturgischen Erneuerung in deutschen Landen, daß neben dem altbewährten „Schott" weitere Versuche eines Volksmeßbuches möglich sind. Das vorliegende erweist sich, je länger man darin blättert und liest, als ein Werk nicht nur von hoher technischer Vollendung, sondern weithin auch wieder von vornehmer Eigenprägung. Es ist darin mancher neue Weg versucht in der Anordnung der Formularien und in der drucktechnischen Hervorhebung des Wichtigeren. Neuerungen, die nur dem vom lateinischen Missale Kommenden manchmal kühn, dem dauernden Benützer aber umso wohltuender erscheinen werden (selbst die Unterbringung der Totenpräfation). Besonders aber ist überall in der Art, wie das Meßbuch durch sparsame, aber treffsichere Erläuterungen erschlossen wird, die hohe liturgische Kultur von Maria-Laach zu spüren, die das Buch wie ein belebender Hauch durchzieht: Die geschichtlichen Einführungen stehen auf der Höhe. Immer wieder wird der Blick auf die Grundtatsachen der christlichen Heilsordnung gelenkt. Das letzte Wort aber ist, wie wir es nicht anders erwarten, immer wieder das „Mysterium". J.

„MYSTERIUM LUNAE"

EIN BEITRAG ZUR KIRCHENTHEOLOGIE DER VÄTERZEIT

VON HUGO RAHNER

II

DIE GEBÄRENDE KIRCHE

Luna vero habente gubernationem et administrationem auctoritatis aquae et Spiritus Sancti, qui a Christo Ecclesiae tamquam Lunae donatus est.

(Anastasius Sinaita, In Hexaemeron 4.)

(Fortsetzung)

Ὑδραγωγὸς ἐν συνόδῳ ἡ Σελήνη[1]). Mit diesen der antiken Tradition entnommenen Worten faßt Eusebius die Gedanken zusammen, die nun zum zweiten Teil unserer Untersuchung überleiten. In der Synodos, der bräutlichen und zugleich in ihrem Dunkel gleichsam vernichtenden Vereinigung mit Helios, wird Selene „Wasserspenderin" und erhält so aus der Sonne die Kraft, alles Wachstum auf Erden zu befruchten und zu fördern, wird Herrin und Mutter aller irdischen Geburt.

Die unendlich vielgestaltige Welt der hellenistischen Lunarweisheit ist nun auch in diesem Stück für die Theologie der Kirchenväter von hoher Bedeutung geworden. Die Väter haben ihr erhabenes Todeslied auf die Kirche nur angestimmt, um von da aus um so kühner und beredter die mütterliche Fruchtbarkeit und die lebenspendende Kraft der Kirche zu preisen. Der dogmatische Gedanke, der hinter diesem nun zu entfaltenden Teil unserer Lunarsymbolik steht, ist kein anderer als die Grundstruktur der Theologie, wie sie uns schon in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen festgeprägt entgegentritt: alles Leben des Geistes entstammt dem Tod des Geistspenders Jesus, so wie seine Auferstehung aus dem Kreuz und der Kreuzverherrlichung stammt. Das Lebensgesetz der Kirche ist die mystische Fortsetzung des Lebens Jesu, des Geistlebens, das aus dem Tod hervorging. Und wie Jesus durch seinen verherrlichenden Kreuztod als geistspendender Messias offenbar wurde, wie er als Erhöhter in der Kraft seines Todes das lebendige Wasser des Geistes ausgießt über alles Fleisch: so ist nun auch die Kirche, in der Kraft ihres immerwährenden Mitsterbens mit Christus, geistvermittelnd, sie ist die große „Wasserspenderin" der Welt, die Mutter alles Lebens.

Aus dieser dogmatischen Grundstruktur heraus ist es verständlich, wenn nun das Auge der symbolfreudigen Kirchenväter wiederum hinaufgeht zu Selene, die mit ihren geheimnisvollen Beziehungen und Wirkungen das Mysterium der Kirche anzudeuten berufen ist. Selene ist nicht mehr nur in ihrem Verhältnis zu Helios ein Bild der Kirche als der Braut Christi, sie ist auch mütterlich vermittelndes Bindeglied zwischen dem scharf leuchtenden

[1]) Eusebius, Praep. evang. III, 12 (PG 21, 209 A).

Licht der Sonne und der dunklen Erde, sie ist Spenderin des nächtlichen Taus, Herrin und Mutter aller Geburt und alles Wachstums — und damit ist sie ein wunderbares Symbol der Kirche als der mütterlichen Mittlerin, der Spenderin des lebendigen Taufwassers, der Herrin und Mutter aller geistlichen Geburt.

Angesichts dieser Symbolik, die in den Anschauungen und Worten der Heiligen Schrift gar keine Anknüpfungspunkte mehr findet, ist es noch vordringlicher als im ersten Teil dieser Arbeit, zunächst einen wenn auch ganz gedrängten Überblick über diesen Ausschnitt der hellenistischen Lunarmythologie zu geben.

1.

Selene ist im kosmischen Weltbild der Antike jenes Gestirn, das, so sehr es auch zur Sphäre der unveränderlich erhaben über dem Weltenwechsel schwebenden Himmelslichter gehört, doch „der Erde am nächsten" ist, also gleichsam schon etwas Menschliches an sich hat, am meisten noch dem Irdischen verwandt ist. So nennt schon die fälschlich dem Timaios von Lokroi zugeschriebene Schrift „Von der Weltseele" den Mond ποτιγειοτάτα[3]). In den Spekulationen der Pythagoreer über die Sphärenharmonie spielt dieser Gedanke eine wichtige Rolle[4]), Poseidonios und die späten Platoniker haben ihn weitergebildet: Selene ist die große Mittlerin zwischen der reinen Geistwelt der Fixsterne und der dunklen Welt der irdischen Sinnlichkeit. Sie ist das μέσον in dem erhabenen Zusammenklang der Weltsymphonie, denn sie vermittelt infolge ihrer Stellung zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen alle Gnaden und Wohltaten, die vom höchsten Lenker der Welt auf die Erde ausströmen, wie Apuleius ganz im Sinne der pseudoaristotelischen Schrift „Von der Welt" sagt[4]). Die Aufgabe der Selene ist also, um ein Wort des Plutarch zu gebrauchen, das συναρμόττειν[5]). Von hier aus ist auch die seltsame Spekulation der Stoiker zu erklären, die Helios als das „Herz der Welt" bezeichneten[6]), Selene aber gleichsam als die „Leber", als das „Filter des Weltalls"[7]). Wie die Leber zwischen Herz und Eingeweiden vermittelt, sagt Plutarch, so Selene zwischen Sonne und Erde[8]). Er hat dies aus Xenokrates entnommen. Nach diesem ist Selene die große Mittlerin zwischen Olymp und Erde[9]).

Es geht also ein geheimnisvoller, vom Mond vermittelter Austausch von Lebensbeziehungen zwischen dem erhaben erdfernen himmlischen Helios und der dunklen Erde hin und her. Selene schafft so gleichsam das „Milieu" der Lebensmöglichkeit für alles, was auf Erden geboren wird und heranwächst, jene lebenspendende feine Atmosphäre, von der einmal Cicero in einem berühmten Wort spricht:

---

[3]) Ps.-Timaios Lokros, Περὶ ψυχᾶς κόσμω (Mullach II, S. 40). — Vgl. auch Chrysippos (Arnim II, S. 169, Z. 7 f.): διατείνειν τὴν ἀπ' αὐτῆς (σελήνης) δύναμιν εἰς τὰ περίγεια.

[4]) Vgl. dazu E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (Stoicheia II), Leipzig 1916, S. 119 ff.

[4]) Apuleius, De mundo 25 (Hildebrand II, S. 401); vgl. auch ebd. 27 (II, S. 408).

[5]) Plutarch, De Iside et Osiride 54 (II, Bernardakis, S. 528, Z. 8 f.).

[6]) Plutarch, De facie in orbe Lunae 15 (V, Bernardakis, S. 424, Z. 24 ff.): ἥλιος καρδίας ἔχων δύναμιν. — *Sol cor caeli:* Macrobius, Somm. Scip. 1, 20, 6 (Eyssenhardt S. 553, Z. 20 ff.). — *Sol cor mundi:* Chalzidius, Comment. in Tim. Platon. (Mullach II, S. 204). — Vgl. dazu auch K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie, S. 331 u. 338.

[7]) Vgl. dazu L. Bréhier, La cosmologie stoicienne à la fin du paganisme: Revue de l'Histoire des Religions 63 (1911) 1 ff.

[8]) Plutarch, De facie in orbe Lunae 5 (V, Bernardakis, S. 407, Z. 10 ff.).

[9]) Vgl. E. Pfeiffer a. a. O. S. 120 f. — J. Kroll: Breslauer Abhandlungen V, 7 (1894) S. 108 f. — Über die Spekulationen der Gnostiker über das μέσον vgl. A. Baumstark: Z. f. d. neutest. Wiss. 13 (1912) S. 307 u. 312.

illud nescio quid tenue, quod sentiri nullo modo, intellegi autem vix potest, quae a Luna ceterisque sideribus caeli temperatio fiat[10]). Nun konnte schon die naive Naturbeobachtung, die zudem in uralter Volksweisheit festgehalten wurde, feststellen, daß das Wachstum der Pflanzen und Tiere auf Erden, daß die Bewegungen von Ebbe und Flut, daß die physiologischen Zustände der Frau in irgendeinem Verhältnis stehen müssen zu den Vorgängen am Mond. Und wenn in hellen Mondnächten der fruchtbringende Tau fiel, wenn das Meer in seltsamem Gleichklang mit dem Mond anschwoll, dann war es dem mythologischen Denken der Alten klar: Selene hat die Herrschaft über das Wasser.

Die wissenschaftliche Reflexion hat sich dieser Vorstellungen vor allem im kosmischen System der Stoiker bemächtigt. Selene hat die Herrschaft über das Wasser zunächst einmal deswegen, weil sie sich von dem „Wasserdampf" der Erde ernährt. So sagen schon Kleanthes[11]) und Chrysippos[12]), und ihnen sagen es Plutarch[13]) und Cicero[14]) nach. Von dieser „Nahrung" der erdnahen Selene stammt ihre wasserähnliche Natur. Aber weil sie zugleich auch der Sonne nahe steht, empfängt sie von Helios die scharfen, austrocknenden Strahlen, die sich mit ihrem irdischen Wasser mischen, und so strömt Selene in nächtlichem Leuchten das fruchtspendende Mondwasser aus, das „feucht und warm" zugleich ist[15]). Mit diesem Gedanken stehen wir in einem Mittelpunkt hellenistischer Lunarmythologie. Im pythagoreischen System der Elementenbeziehung spielt als Grundlage jeglichen Lebens die Kombination „feucht-warm" eine wesentliche Rolle[16]). Nun ist auch Selene zusammengesetzt aus Kaltem und Warmem, aus feuchter Luft und Feuer, eben weil sie einerseits sich nährt vom irdischen Wasserdampf, und anderseits das scharfe Feuer des Helios aufnimmt[17]).

---

[10]) Cicero, De divinatione II, 45, 94 (Müller S. 230, Z. 22—25).

[11]) Kleanthes (bei Cicero, De nat. deor. III, 14, § 37) (Arnim I, S. 112, Z. 20).

[12]) Bei Stobaios (Wachsmuth I, S. 219, Z. 24—26). Vgl. auch Arnim II, S. 199, Z. 31. — Noch Porphyrius, De antr. nymph. 11 (Nauck S. 64, Z. 3—5), gibt diese Ansicht der Stoiker wieder: τοῖς ... ἀπὸ τῆς Στοᾶς ... τρέφεσθαι ἐδόκει σελήνην ἐκ τῶν πηγαίων καὶ ποταμίων ὑδάτων.

[13]) Plutarch, De facie in orbe Lunae 25 (V, Bernardakis, S. 457, Z. 23). — De Iside et Osiride 41 (II, Bernardakis, S. 514, Z. 15—18).

[14]) Cicero, De nat. deor. II, 16, § 43 (Plasberg S. 65, Z. 10 ff.); III, 14, § 37 (Plasberg S. 132, Z. 3).

[15]) Vgl. dazu Plutarch, De facie orbe Lunae 25 (V, Bernardakis, S. 452, Z. 24 f. und S. 453, Z. 1—11).

[16]) So schon der Pythagoreer Philolaos (VS[4] 32 A 18), der aus der feuchtwarmen Kombination auch die endliche Zerstörung des Irdischen ableitet: τὸ μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος, τὸ δὲ ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ, περιστροφῇ τοῦ ἀέρος ἀνοχυθέντος καὶ τούτων εἶναι τὰς ἀναθυμιάσεις τροφὰς τοῦ κόσμου. — Vgl. dazu den ausführlichen Bericht über diese pythagoreische Spekulation bei Hippolyt, Elenchos I, 2 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 7, Z. 4—13); und Elenchos I, 9 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 15, Z. 20—24). — Hierher gehört auch, was bei Clemens Alex., Protr. I, 5, 1 (GCS Clemens I, Stählin, S. 6, Z. 3—6) über die aus „warm und feucht", aus lydischer und dorischer Melodie sich zusammensetzende Harmonie des Weltalls vorgetragen wird. „Warm und feucht" ist lebenzeugend, darum ist nach Plutarch, De Iside et Osiride 33 (II, Bernardakis, S. 505 Z. 10—16) das Herz „warm und feucht", und Ägypten mit seinem warmfeuchten, lebenzeugenden Nilschlamm ist das „Herz der Welt". Vgl. dazu endlich Hippolyt, Elenchos V, 7 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 80, Z. 2 f.), wo der Bericht über die Naassenergnostik von dem aus feuchter Wärme lebenzeugenden Nil spricht.

[17]) Der Mond sei συμμιγῆ ... τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός, sagt Parmenides (VS[4] 18 A 37); Ebenso Poseidonios (Arnim II, S. 198, Z. 18 f.). — Philon, De somniis I, § 145 (Wendland S. 236, Z. 2—6). — Apuleius, De mundo 16 (Hildebrand II, S. 379): *Selas autem Graeci vocant incensi aeris lucem.*

Deswegen ist das Mondwasser „lauwarm" und darum lebenspendend[18]). Was Aristoteles und Theophrast in naturwissenschaftlicher Beobachtung vom „feuchten Licht" des Mondes feststellten[19]), wird in der Stoa[20]) und vor allem dann bei Poseidonios und Plutarch zu fast naturmystischer Bedeutung verwandelt: gerade in dieser feucht-warmen Eigenschaft wird ihnen das Mondlicht zum gebärenden Prinzip, zum „weiblichen" Licht, zum „weichen Feuer". Plutarch spricht ausdrücklich von der „feuchten Wärme" des Mondlichts und schreibt ihm deswegen „weiblich fruchtbare Feuchtigkeit" zu[21]). Besonders betont er (und nach ihm viele andere), daß das Mondlicht „langsam" (ἠρέμα) erwärme und befeuchte[22]). Plinius gibt die gleichen Gedanken wieder. Die Sonnenglut verschlingt das Wasser, aber der Mond gebiert es wieder: *aquas sole devorante, luna pariente*[23]). Das Licht des Mondes ist im Gegensatz zur Sonne warm und feucht: *e contrario ferunt Lunae femineum ac molle sidus atque nocturnum solvere umorem et trahere, non auferre*[24]). Das kehrt natürlich genau auch bei Plutarchs Nachbeter Macrobius wieder; er spricht von dem *lunare lumen, in quo non est manifestus calor sed occultus tepor, magis diffundit humecta*[25]). In der Gegenrede läßt er sodann seinen Eustathius diese stoische Theorie vom feuchtwarmen Mondlicht, auf das das Wachstum und die Fäulnis der irdischen Körper zurückzuführen ist, noch genauer darlegen: nicht nur von der geringeren Wärme des Mondes kommt es, daß er Feuchtigkeit ausgießt, *sed nescio quae proprietas, quam Graeci* ἰδίωμα *vocant et quaedam natura inest lumini, quod de ea defluit, quae humectet corpora et velut occulto rore madefaciat, cui admixtus calor ipse lunaris putrefacit carnem, cui diutule fuerit infusus*[26]). In diesem Sinne spricht auch Philon von dem „weiblichen Glanz" der Selene, der den befruchtenden Tau ausgießt und so gleichsam wie eine Mutter mit ihrer Milch alles Lebendige nährt, langsam und mild erwärmend, was da wächst[27]). So verstehen wir, warum auch Apuleius von dem „feuchten Feuer" des

---

[18]) Über das „Mondwasser" vgl. H. Usener, Kleine Schriften (Prof. Haupt und die Lukanscholien) II (Leipzig 1913) S. 252; vgl. dazu Lucani Commenta Bernensia, ed. H. Usener, Leipzig 1869, S. 47, Z. 17 bis S. 48, Z. 5.

[19]) Aristoteles, Probl. 24, 14 (937 b 3): (τὸ ὕδωρ) ὑγραίνει ὥσπερ τὸ τῆς σελήνης φῶς. De gener. anim. 4, 10 (777 b 26—28): διὸ συμβάλλεται (ἡ σελήνη) εἰς πάσας τὰς γενέσεις καὶ τελειώσεις· καὶ γὰρ θερμότητες καὶ ψύξεις ... ποιοῦσι τὰς γενέσεις. Theophrastos, De caus. plant. 4, 14, 3 (Wimmer S. 263, Z. 36 ff.): καὶ πανσελήνοις δὲ μᾶλλον (ἐρυσίβη γίνεται) ὅτι συνεργεῖ καὶ ἡ σελήνης θερμότης καὶ ὅλως ὁ ἀὴρ ὑγρότερος.

[20]) Vgl. Zenon (Arnim I, S. 34, Z. 11—13). Zur Lehre der Stoa über das lauwarme Mondwasser vgl. RE XVI, 1 (1913) Sp. 104, Z. 20 ff. (W. Gundel).

[21]) Plutarch, De facie in orbe Lunae 25 (V, Bernardakis, S. 456, Z. 7 ff): die Wärme des Mondes ist nicht πυρώδης ἀλλὰ μαλακὴ καὶ ὑδροποιός. Vom Mond geht nicht eine austrocknende Wärme aus, sondern „weiblich weiches und feuchtes" Licht, in dem Pflanzen gedeihen und Menschen geboren worden, in dem der Ozean anschwillt (ebd. S. 456, Z. 9—16): ὑγρότητος δὶ πολλὰ καὶ θηλύτητος, αὐξήσεις φυτῶν ... εὐτοκίαι γυναικῶν. Vgl. auch De facie in orbe Lunae 21 (V, S. 443, Z. 4 ff.): die Mondwärme ist nicht brennend, sondern feucht und unschädlich: οὐ διαχαοῦς οὐδὲ μανικοῦς πυρὸς ἀλλὰ νοτεροῦ καὶ ἀβλαβοῦς.

[22]) Plutarch, Quaest. conv. III, 10, 2 (IV, Bernardakis, S. 133, Z. 6 f.): τὴν γὰρ σελήνην ἠρέμα χλιαίνουσαν ἀνυγραίνειν τὰ σώματα. Vgl. Ptolemaios, unten Anm. 30.

[23]) Plinius, Nat. hist. XX, 1, § 1 (Mayhoff III, S. 302, Z. 19).

[24]) Plinius, Nat. hist. II, 101, § 223 (Mayhoff I, S. 215, Z. 9 ff.).

[25]) Macrobius, Sat. VII, 16, 18 (Eyssenhardt S. 461, Z. 24 ff.).

[26]) Ebd. (S. 462, Z. 3—9).

[27]) Philon, De prov. II, § 77 (Aucher S. 96; Arnim II, S. 200, Z. 4—9): *Lunae phasibus speciatim fructus nocte quoaam modo maturescere videntur; debiles namque et magis femineos emittens splendores necnon serenos (aut rore praeditos) optime lactat enutriendo et adaugendo; quandoquidem nimius violentusque calor exsiccando arescere facit; qui vero absque exustione est, leniter ac paulatim calefaciendo solet perficere.*

„weiblichen Mondlichts" sprechen konnte[28]). Im Zusammenhalt mit dem philonischen Vergleich des Mondwassers mit der Milch der Mutter wird uns fadlicher, was Nonnos in seinen Dionysiaka poetisch schwungvoll von Selene sagt: „Wenn Mene aufs neue aufwärts streckt den feuchten Schimmer der strahlenden Hörner und sich melkt des Heliosvaters ureigenes Feuer"[29]). Und was hier der Dichter in seiner Sprache ausdrückt, hat Ptolemaios in der Tetrabiblos in einen für anderthalb Jahrtausende unangefochten gültigen Satz geprägt, der die feuchtwarme Eigenschaft des Mondwassers begründet in Selenes Mittlerstellung zwischen Erde und Sonne: ἡ σελήνη τὸ μὲν πλέον ἔχει τῆς δυνάμεως ἐν τῷ ὑγραίνειν . . . κεκοινώκηκε δὲ ἡρέμα καὶ τοῦ θερμαίνειν[30]).

Einen besonderen Fall des lunaren Wasserspendens bildet die im ganzen griechisch beeinflußten Denken beliebte Idee von Selene als der Spenderin des nächtlichen Taus. Der befruchtende und zugleich still niedergleitende Fall der belebenden Tautropfen in strahlender Vollmondnacht mußte es dem mythologischen Denken nahelegen, daß dieser Tau aus der Fülle des Mondwasser stamme. In hellen Mondnächten fällt der Tau sanft auf die dürstende Erde. Δροσοβολεῖ

---

[28]) Apuleius, Metamorph. XI, 2 (Hildebrand I, S. 985, Z. 8): *umidis ignibus nutriens laeta semina.* — Im Zusammenhalt mit der von uns hier entfalteten Gedankenwelt über das „feuchte Feuer" des Mondes wird klar, daß das von Helm[2] (1931) vorgeschlagene *undis* abwegig und die von Giarratano (1929) vertretene Lesart *umidis (ignibus)* die richtige ist.

[29]) Nonnos, Dionysiaka V, 162—166 (Ludwich I, S. 112). — Vgl. dazu auch Johannes Lydos, De mensibus II, 7 (Wünsch S. 23, Z. 20 f.), der berichtet, die Physiker schrieben den zweiten Schöpfungstag der Selene zu, da sie „feucht und warm" ist: ὑγραινούσῃ τε ἅμα καὶ μετρίως θερμαινούσῃ.

[30]) Ptolemaios, Tetrabiblos I, 4 (ed. Basil., 1535, S. 17). — In diesen Zusammenhang gehört natürlich alles, was die Antike literarisch und bildlich dargestellt hat von Selene-Luna in ihren Beziehungen zum Wasser, zu Quellen und zum Okeanos. Vgl. dazu die Belege bei W. H. Roscher, Mythol. Lex. II, 2 (1894/97) Sp. 3119—3200 („Mondgöttin") und bei Roscher, Selene und Verwandtes, S. 44 ff. — Es ist vor allem Isis gewesen, die zugleich mit der Identifizierung als Mondgöttin zu der ursprünglich ganz unägyptischen Eigenschaft als Herrin des fruchtspendenden Wassers und des Meeres gekommen ist. Vgl. zu den von Roscher gesammelten Belegen noch die Isisinschrift aus Kios in Bithynien (CIG 3724): „Ich grüße Dich . . . die selige Göttin und Mutter, die vielnamige Isis, die der Himmel auf den glänzenden Wogen des Meeres geboren hat . . . die als göttliche Herrin die Erde und die Meere regiert, die alles erblickt. Du hast den Menschen viel Gutes gegeben". Vgl. dazu RE IX, 2 (1916) Sp. 2115 u. Sp. 2116 f. („Isis" von Roeder). — Kurz angedeutet sei hier endlich der Ideenkreis des „Mondschiffes", der eng mit dem Verhältnis zwischen Selene und Wasser zusammenhängt. Schon Heraklit bezeichnete den Mond als einen Nachen (VS[4] 12 A 12); RE XVI, 1, Sp. 80, Z. 36 ff. (W. Gundel). Über die babylonischen Ideen vom Mond als Barke vgl. H. Usener, Die Sintflutsagen, Bonn 1899, S. 130. 133. P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl., hrsg. v. A. Bertholet u. E. Lehmann, Tübingen 1925, I, S. 546. — Über Mond als Lichtschiff in den hellenistischen Mysterien vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen[3], Leipzig 1927, S. 54. — Über Isismysterium und Schiffahrt vgl. Apuleius, Metamorph. XI., 16 (Hildebrand I, S. 1041). — Helios und Selene bedienen sich für ihren Kreislauf der Schiffe, weil sie Enstehung und Nahrung aus dem Wasser haben: Plutarch, De Iside et Osiride 34 (II, Bernardakis, S. 505 Z. 17—19). — Dies alles mag mitgewirkt haben zur Ausbildung der für die manichäische Kosmographie und Erlösungslehre so wichtigen Lehre vom Mond als dem aus „gutem Wasser" geschaffenen Lichtschiff, von dem uns Augustinus eingehend berichtet. Vgl. Epist. 55, 4, 6 (CSEL 34, Goldbacher, S. 175, Z. 17 bis S. 176, Z. 9); Liber de haeresibus 46 (PL 42, 35): *nares autem illas, id est duo caeli luminaria, ita distinguunt, ut Lunam dicant factam ex bona aqua, Solem vero ex igne bono.* Vgl. dazu RE Suppl. VI (1935) Sp. 255, Z. 30 ff. („Manichäismus" v. Polotski).

γὰρ ταῖς πανσελήνοις μάλιστα sagt Plutarch[31]). Und Plinius weiß das Gleiche: *ne noctibus quidem nisi serenis et omni aura quiescente, quoniam neque in nube neque in flatu cadunt rores*[32]). Daß dies mit dem Vollmond und zugleich auch mit der Synodos des Neumonds zusammenhängt, wissen wir wiederum aus Macrobius genauer: *aer ipse proprietatem lunaris humoris et patitur et prodit. Nam cum Luna plena est vel cum nascitur (et tunc enim a parte qua sursum suspicit plena est) aer aut in pluviam solvitur aut si sudus sit multum de se roris emittit*[33]). Macrobius zitiert in diesem Zusammenhang einen Vers aus dem Lyriker Alkman[34]), den bereits Plutarch im gleichen Zusammenhang uns aufbewahrt hat[35]) und der uns zeigt, wie mythenbildend die volkstümliche Naturbeobachtung vom Entstehen des Mondwassers aus der Synodos zwischen Helios und Selene geworden ist. Der Tau, das heißt seine Personifikation in Herse, ist Tochter des Zeus und der Selene:

οἷα Διὸς θυγάτηρ Ἕρσα τρέφει
καὶ Σελάνας δίας[36]).

Es ist darum „Tauspenderin" geradezu ein Eigenwort der Selene, sie ist δροσόεσσα[37]) und *roscida*[38]). Sie spendet aus der Fülle des „oberen" oder des „himmlischen" Wassers[39]) den nächtlichen Tau, ja Selene ist geradezu aus himmlischem Tau gemacht wie die späte Definition bei Martianus Capella noch zeigt: *(Luna) est globosum tenerumque corpus ex superiori roris levitate compactum instar speculi praenitentis adiaculati fulgoris*[40]). Von hier aus versteht man besser, warum der Myste Lucius in Apuleius' Metamorphosen nach der nächtlichen Erscheinung der Selene sagen konnte, er sei *marino more respersus* aufgewacht[41]). Aus diesem Mondtau stammt der Honig, der Artemis heilig ist[42]), ebenso die Perle[43]). Ohne Zweifel spielt der lebenspendende Tau auch im Isiskult eine bedeutende Rolle[44]). Bei Lucian lesen wir, daß die fabelhaften Bewohner des Mondes sich vom Mondtau ernähren[45]). Eine Welt von mystischen Vorstellungen entfaltet sich so aus der schlichten Naturbeobachtung vom nächt-

---

[31]) Plutarch, Quaest. conv. III. 10, 3 (IV, Bernardakis, S. 136, Z. 7 f.).

[32]) Plinius, Nat. hist. 18, § 292 (Mayhoff III, S. 224, Z. 4—6).

[33]) Macrobius, Sat. VII, 16, 18 (Eyssenhardt S. 463, Z. 17 ff.).

[34]) Ebd.: *Unde et Alcman Lyricus dixit rorem aeris et Lunae filium.*

[35]) Plutarch, De facie in orbe Lunae 25 (V, Bernardakis, S. 456, Z. 19).

[36]) Alkman fragm. 43 (Anthol. lyr. Graeca II 5, Diehl[1], S. 23). Vgl. dazu RE VIII, 1 (1912) Sp. 1146—1149 („Herse" von Sittig).

[37]) Nonnos, Dionysiaka 40, 376; 44, 221 (Ludwich II, S. 307. 393).

[38]) Vergilius, Georg III, 337 (Ribbeck I, S. 157). — Ähnlich Statius, Theb. I, 338 (II, 2, Klotz, S. 19): *rorifera . . . biga (Titanis)* [i. e. *Lunae*].

[39]) Vgl. zu der Idee vom „überhimmlischen Wasser" K. Kerényi, Astrologia, Platonica: Archiv für Religionswissenschaft 22 (1923) 245. 255. — R. Eisler Weltenmantel und Himmelszelt (München 1910) II, S. 623.

[40]) Martianus Capella, De nuptiis Phil. II, 169 (Eyssenhardt S. 46, Z. 8—11).

[41]) Apuleius, Metamorph. XI, 7 (Hildebrand I, S. 1006. Z. 3); vgl. auch ebd. XI, 23 (Hildebrand I, S. 1071, Z. 1): *purissime circumrorans abluit.*

[42]) Vgl. dazu W. H. Roscher, Selene, S. 49. A. 199. — W. H. Roscher, Nektar und Ambrosia, Leipzig 1883, S. 13 ff. — Mond-Honig in der mithräischen Liturgie: vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra. Deutsche Ausgabe von G. Gehrich und K. Latte, 3. Aufl., Leipzig 1923, S. 100.

[43]) Vgl. H. Usener, Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes: Theolog. Abhandlungen, K. Weissäcker . . . gewidmet; 1892, S. 205=, H. Usener, Vorträge und Aufsätze hrsg. v. Dieterich, Leipzig 1907. S. 222.

[44]) Vgl. dazu Phorphyrius, De abstinentia IV, 9 (Nauck S. 242, Z. 3—10), wo von dem „Feuer-Wasser" im Sarapis- und Isiskult die Rede ist. Zu dem in Urnen getragenen göttlichen Nilwasser, dem Schiffahrtsfest der Ploiaphesia, zum *refrigerium* des lebendigen Wassers im Isiskult vgl. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 3. Aufl., hrsg. v. A. Burckhardt-Brandenberg, Leipzig 1931, S. 88, 89 f.; 251, Anm. 113. — Vgl. oben Anm. 41.

[45]) Lukian von Samosata, Ikaromenippos 13 (II, Jacobitz, S. 409, 18 f.).

lichen Taufall, und sie alle gründen in der Tatsache, daß dieses feuchtwarme Mondwasser „lebenzeugend" ist, wie dies Plutarch einmal in seinem Büchlein von Isis und Osiris sagt: τὴν μὲν γὰρ σελήνην γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζῴων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσιν[46]).

Nun entfaltet es sich uns deutlicher, warum Selene, wie wir bereits im ersten Teil angedeutet haben, Anfang und mütterliches Prinzip alles irdischen Wachstums ist: eben weil sie das befruchtende Wasser spendet. Was man schon in einem babylonischen Hymnus vom Mondgott Šin gesungen, daß er der „Mutterleib, der alles gebiert"[47]), sei, das kehrt nun (wenn auch wohl aus anderen Quellen gespeist) im griechischen Denken wieder. Nach Aristoteles ist Selene Anfang alles Gebärens und Wachsens: συμβάλλεται εἰς πάσας τὰς γενέσεις καὶ τελειώσεις[48]). Isis wird in der hochzeitlichen Vereinigung mit Osiris zur „Mutter der Welt", wie Plutarch darlegt[49]), Luna ist in den Gebeten des Firmicus Maternus *humanorum corporum Mater*[50]). In den krausen Vorstellungen der Astrologen und Traumdeuter bedeutet Luna „Mutter" oder „Geburt" oder „leibliche Gestalt"[51]). Von ihr geht alles aus, was immer an Leben auf dieser Erde ist. Luna ist *mortalium corporum et auctor et conditrix*[52]).

Diese Grundvorstellung, die wir nur andeuten und die wir mit einer Fülle von anderen Zeugnissen belegen könnten, führt nun weiter: von Selene hängt vor allem jegliches Wachstum in Pflanzen- und Tierwelt ab. Ebbe und Flut, Mineralien und Edelsteine, Aussaat und Ernte, Auswahl günstiger Tage für wichtige und alltägliche Unternehmungen: alles wird in volkstümlichem Denken und in gelehrten Astrologien abhängig gemacht vom Mond und seinen Phasen. Daß die Flut des Meeres im Rythmus des Mondes geht, daß die Muscheln im Wasser zunehmen mit wachsendem Mond, daß die Aussaat gedeiht, wenn sie im zunehmenden Mond geschieht: für alles hat sich das ganze Altertum brennend interessiert, und es wäre ein vergebliches Bemühen, auch nur die bedeutungsvollsten Stellen hier anzuführen. Die Traktate über Landwirtschaft, die Medizinrezepte und vor allem alle Geheimbüchlein der Astrologen sind voll davon. Es handelt sich hier, wie Gundel sich ausdrückt, in der Tat um eine „Katechismuswahrheit der orakelnden Astrologie"[53]). Cicero hat die allgemeine Überzeugung dieser aus stoischer Naturphilosophie stammenden Lunarmythik in die Worte gefaßt: *multa ab ea (luna) manant et fluunt quibus et animantes alantur augescantque et pubescant maturitatemque adsequantur quae oriuntur terra*[54]). Es ist indes wichtig, wenigstens diese allgemeine Feststellung hier ausdrücklich zu machen, weil wir es mit einer halb naturwissenschaftlichen, halb mythischen Vorstellung zu tun haben, die wie selten eine andere im volkstümlichen Denken der späten Antike beliebt war, und gegen die noch die Kirchenväter einen beredten und leidenschaftlichen Kampf führen — soweit sie nicht die unverdäch-

[46]) Plutarch, De Iside et Osiride 41 (II, Bernardakis, S. 514, Z. 2—4).

[47]) Vgl. H. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl (Der alte Orient VII, 3), Leipzig 1905, S. 11. — Über Šin als Mondgottheit vgl. W. Roscher, Myth. Lex. IV (1909—1915) Sp. 895; 912.

[48]) Aristoteles, De gen. anim. 4, 10 (777 b 26 f.).

[49]) Plutarch, De Iside et Osiride 43 (II, Bernardakis, S. 516, Z. 11 f.). — Vgl. dazu J. Pascher, Ὁδὸς βασιλική. Der Königsweg zur Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia, Paderborn 1931, S. 85.

[50]) Firmicus Maternus, Math. V, praef. (Kroll II, S. 3, Z. 2 f.).

[51]) Artemidoros, Oneirokritika II, 36 (Hercher, S. 135, Z. 16). Hier wird auch Selene ausdrücklich als φύσει ὑγρά bezeichnet: II, 36 (S. 136, Z. 8) und I, 80 (S. 81, Z. 27). — Vgl. auch Firmicus Maternus, Math. II, 19, 13 (Kroll I, S. 65, Z. 9—11): *Sane patrem et in viri et in mulieris genitura Sol ostendit, matrem Luna.*

[52]) Macrobius, Somn. Scip. I, 11, 7 (Eyssenhardt S. 528, Z. 25 f.).

[53]) Vgl. RE XVI, 1 (1913) Sp. 105, Z. 7 f. (W. Gundel).

[54]) Cicero, De nat. deor. II, 19, § 50 (Plasberg S. 68, Z. 29—31). — Weitere Belege dafür außer bei W. H. Roscher, Selene, S. 61 ff. in RE I, 1 (1894) Sp. 39—41 („Aberglaube" von Rieß). — P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, S. 70; S. 71, Anm. 1 u. 3. — E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer[3], Leipzig 1914, S. 245, Anm. 1.

tigen Stücke dieser Gedankenwelt übernehmen, um aus ihnen ihre dogmatische Kirchensymbolik zu befruchten.

Ein Stück aus dieser wirren Welt von Lunarmythologie müssen wir indes besonders herausgreifen und genauer belegen, weil gerade diese Vorstellung für das Verständnis der patristischen Kirchensymbolik von großer Bedeutung sein wird: Selene ist die Herrin aller Geburten. Schon nach der pythagoreischen Mythologie ist Selene jene himmlische Erde, von der aus die Geburten der Seelen erfolgen[55]), und diese Spekulationen haben „durch die ganze Antike hindurch Pilosophen, Dichter, Romanschreiber und Mystiker nachhaltig beschäftigt"[56]). Man könnte dieses Stück antiker Lunarmystik am besten überschreiben mit dem Wort, das Varro geprägt hat: *Luna enim nascentium dux*[57]). Es ist wiederum stoische Weisheit, die uns in Ciceros Worten begegnet: *Luna ... graviditates et partus adferat maturitatesque gignendi*[58]). Oder: *Ortus nascentium Luna moderatur*[59]). Das hat bereits Chrysippos ausgesprochen: bei Vollmond sind die Frauen geeigneter zur Empfängnis: ἐπειδὴ κατὰ μὲν τὰς πανσελήνους νύκτας ... εὐτοκώτεραι γίνονται αἱ γυναῖκες[60]). Und Seneca bestätigt dies: *num dubium est ... quin ad huius (Lunae) cursum fecunditas humana respondeat?*[61]). Das ist übrigens schon alte orphische Astrologenweisheit: wenn Zeus in Selene steht, bewirkt dies mütterliches Gebären[62]). Von da aus ist in späterer Zeit ohne Zweifel die Göttin Artemis, die ursprünglich mit dem Mond nichts zu tun hat, zur Mondgöttin geworden[63]). Ihr ist das Gebären und Entbinden und Kindererziehen unterstellt, sie ist die Λοχεία, die *Lucina*, die von den schwangeren Müttern angerufen wird[64]); selbst die Etymologie ihres Namens „Ἄρτεμις = Ἀειρότεμις", die uns bei Macrobius[65]) begegnet und die von den Kirchenvätern wiederholt wird[66]), hängt damit zusammen. Ähnliches gilt von Anaïtis[67]), vor allem aber von Isis. In ihren Aretalogien wird sie gepriesen oder preist sich selbst als die hohe Kraft, welche die Gatten zusammenführt und in mondlichem Umlauf die Leibesfrucht heranwachsen läßt[68]). Noch in den letzten Spekulationen des Neuplatonismus spielt diese mütterlich wirkende Kraft der Selene eine Rolle, wie wir bereits sahen. Ja sogar der christliche Sammler antiquarischer Nachrichten, Johannes Lydos, weiß davon noch eine Fülle zu berichten, und er prägt noch einmal das abschließende Wort: ἀρχὴ γενέσεως Σελήνη[69]).

---

[55]) So zuerst Pherekydes (VS⁴ 71 B 6).

[56]) RE XVI, 1, Sp. 78, Z. 25 f. (W. Gundel).

[57]) Varro, De ling. lat. V, 69 (Goetz-Schoell, S. 22, Z. 16).

[58]) Cicero, De nat. deor. II, 46, § 119 (Plasberg S. 97, Z. 23 f.).

[59]) Cicero, De divinatione II, 43, § 91 (Müller S. 229, Z. 11).

[60]) Chrysippos in den Homerscholien zu Φ 483 (Arnim II, S. 212, Z. 35—37).

[61]) Seneca, De beneficiis IV, 23, 1 (I, 2, Hosius, S. 101, Z. 2 f.).

[62]) Orphicorum fragmenta 286 (Kern 289).

[63]) Vgl. dazu RE II, 1 (1896) Sp. 1354 (Artemis als Mondgöttin).

[64]) Eusebius, Praep. ev. III, 11 (PG 21, 204 A): Λοχία τε ἡ Ἄρτεμις, καίπερ οὐσα παρθένος, ὅτι ἡ τῆς νουμηνίας δύναμις προσθετικὴ εἰς τὸ τίκτειν. — Zur Gleichstellung Artemis — Selene vgl. auch Origenes, Exh. martyr. 46 (GCS Origenes I, Koetschau, S. 42, Z. 8). — Vgl. auch RE II, 1, Sp. 1347 f. und 1343 (Artemis als Göttin des befruchtenden Wassers und der Geburt). — Seit Varro, De ling. lat. V, 69 und Plutarch, Quaest. Rom. 77 leitet man die Bezeichnung *Lucina* von *Luna* ab. Vgl dazu RE XIII, 2 (1927) Sp. 1651 („*Lucina*" von K. Latte).

[65]) Macrobius, Sat. VII, 16, 18 (Eyssenhardt S. 462, Z. 24 ff.).

[66]) Clemens Alex., Strom. V, 6, 37 (GCS Klemens 2, Stählin, S. 351, Z. 12 ff.). — Eusebius, Praep. ev. III, 11 (PG 21, 204 A), als Zitat aus Porphyrius. — Anastasius Sinaita, Hexaemeron 1 (PG 89, 866 C).

[67]) Vgl. RE I, 2 (1894) Sp. 2030 f. (F. Cumont): W. H. Roscher, Myth. Lex. I, 1 (1884/1886) Sp. 330—334 (E. Meyer). — F. Cumont, Die orientalischen Religionen S. 133.

[68]) Isis-Aretalogie von Ios (Dittenberger, Sylloge³, 1267): ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγα. ἐγὼ γυναιξὶ δεκάμηνον βρέφος ἐνέταξα.

[69]) Johannes Lydos, De mensibus IV, 80 (Wünsch S. 133, Z. 8).

2.

Um die Theologie der Kirchenväter von der mütterlichen Fruchtbarkeit der Kirche zu verstehen, müssen wir uns die reiche Welt von Vorstellungen, die wir nun gezeichnet haben, gegenwärtig halten. Nicht, als ob jeder einzelne Zug dieser Lunarmythologie seine Anwendung im symbolisch dogmatischen Denken der Väter erhalten hätte. Aber nur wenn wir festhalten, wie volkstümlich und lebendig alle diese Vorstellungen im einfachen wie im wissenschaftlichen Denken waren, können wir ihre Einwirkung und zugleich ihre feinen Schattierungen gebührend werten. Basilius beruft sich zwar einmal für diese Gedankenwelt ausdrücklich auf die Heilige Schrift, die dem Mond „eine so außerordentliche und ungewöhnliche Kraft bezeugt"[70]). Aber wenn man absieht etwa von Ps 120, 6, in dem von der nächtlich brennenden Wirkung des Mondes die Rede ist, und den beiden Stellen bei Mt 4,24 und 17,15, wo die „Mondkrankheit" genannt wird, kann aus der Schrift für die in Frage stehende Wirkung des Mondes nichts angeführt werden. Der geistige Bereich, aus dem die Symbolik stammt, ist rein griechisch.

Das geht, zunächst negativ gesehen, schon hervor aus der von Anfang an scharf ausgebildeten Polemik gegen eine übertreibende und vergöttlichende Einschätzung der Mondeinwirkung auf Zeugung und Leben. Seit Theophilus von Antiochien ist es in der altchristlichen Hexaemeronerklärung ein feststehender Topos und eben in dieser zähen Festigkeit ein Zeichen dafür, wie lebendig die oben dargestellten Anschauungen waren: Gott hat die beiden Himmelslichter Mond und Sonne erst am vierten Tag, die Samen und Pflanzen dagegen schon am dritten Tag erschaffen, um anzudeuten, daß diese nicht, wie die „törichten Philosophen" glauben, der Sonne und dem Mond ihren Ursprung verdanken[71]). Genau so argumentiert noch Basilius. Nicht Sonne und Mond sind „die Schöpfer der erdentsprossenen Gewächse". Die Sonne ist „jünger als Gras und Grün"[72]). Ambrosius wiederholt das fast wörtlich[73]). Aber daß es sich keineswegs nur um einen literarischen Topos, sondern um eine lebendig gefühlte apologetische Notwendigkeit, von der Gefahr einer Vergöttlichung des Mondeinflußes zu sprechen handelte, zeigt uns die Tatsache, daß auch Ps.-Eustathius[74]), Chrysostomus[75]) und Severianus von Gabala[76]) davon ausführlich handeln.

Es lag den Vätern eben alles daran, die im Volk umgehenden Vorstellungen vom Einfluß des Mondes auf Zeugung und Wachstum aus dem heidnisch superstitiösen Bereich herauszulösen. Aber weil es anderseits dem naiven

---

[70]) Basilius, Hexaemeron, Hom. 6, 10 (PG 29, 144 B).

[71]) Theophilus von Antiochien, Ad Autol. II, 15 (Otto VIII, S. 100): ἐπειδὴ ὁ θεὸς προγνώστης ὢν ἠπίστατο τὰς φλυαρίας τῶν ματαίων φιλοσόφων, ὅτι ἤμελλον λέγειν ἀπὸ τῶν στοιχείων εἶναι τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φυόμενα.

[72]) Basilius, Hexaemeron Hom. 5, 1 (PG 29, 96 B): χόρτου καὶ βοτάνης νεώτερος. — Hom. 6, 2 (PG 29, 120 C).

[73]) Ambrosius, Exameron III, 6, 27 (CSEL 32, 1, Schenkl, S. 76, Z. 25 bis S. 77, Z. 8): (Sol) *iunior est herbis, iunior faeno.*

[74]) Ps.-Eustathius, Hexaemeron (PG 18, 713 C).

[75]) Chrysostomus, Genesishomilie 6, 4 (PG 53,58 f.; 61).

[76]) Severianus Gabal., De mundi creatione Or. III, 2 (PG 56, 448 f.).

wie dem naturwissenschaftlichen Denken der hellenistischen Antike selbstverständlich war, daß der Mond einen geheimnisvollen Einfluß auf die Entstehung und das Wachstum alles Lebendigen auf Erden ausübe, so griffen die Väter um so eifriger zu den Ergebnissen der Naturweisheit, um zu zeigen, daß die Wirkungen des Mondes nicht Zeichen seiner göttlichen Natur, sondern vielmehr Zeichen der göttlichen Weisheit des Schöpfers seien, der diese „gewaltige Kraft"[77]) dem Mond gegeben habe. An diesem Punkt nun strömt die ganze Fülle der spätantiken Lunarmythologie in die Gedankenwelt der Kirchenväter ein. Auf dem Ambo des Basilius und des Ambrosius beginnt Plutarch zu sprechen.

Die uns aus den Quaestiones convivales des Plutarch bekannten Ausführungen, die fast wörtlich später bei Macrobius wiederkehren, haben offenbar auch dem Bischof Basilius vorgelegen, als er seine sechste Homilie zum Hexaemeron vorbereitete. „Auch ich glaube", sagt er, „daß zur Konstitution der Tiere wie zur Entwicklung der Vegetation die Wandlungen des Mondes nicht wenig beitragen. Anders steht es um die Organismen bei abnehmendem Mond, anders bei zunehmendem. Bei abnehmendem werden sie dünn und leer, nimmt der Mond aber zu und nähert sich dem Zustand des Vollmonds, dann werden auch sie wieder voller, und zwar deshalb, weil der Mond eine mit Wärme gemischte Feuchtigkeit unvermerkt in das Innere der Lebewesen einfließen läßt"[78]). Dies wird dann noch mit den aus Plutarch bekannten Beispielen erläutert. Wenn wir der Überlieferung glauben dürfen, so hat schon vor Basilius der große Alexandriner Athanasius die Gedanken von dem mütterlich nährenden, allem irdischen Wachstum gleichsam himmlische Muttermilch ausströmenden lauwarmen Mondlicht ausgesprochen, genau so wie Philo von Alexandrien[78a]). Ebenso hält Eusebius in seiner Praeparatio evangelica die stoische Meinung von der Wassernahrung der Selene oder den Satz des alten Philolaos vom Mondwasser fest[79]). Man sieht, die alte Mondweisheit ist auch den Kirchenvätern geläufig. Der Verfasser des pseudoeustathischen Hexaemeronkommentars wiederholt ausdrücklich die antike Lehre, daß aus der Kombination „warm-feucht" oder „Feuer-Wasser" alles fruchtbare Sprossen der Erde zu erklären sei[80]), und vom Mond weiß

---

[77]) Basilius, Hexaemeron, Hom. 6, 10 (PG 29, 144 B): ὑπερφυές τι ἦν καὶ ὑπερέχον δυνάμει. — Ambrosius, Exameron IV, 8, 31 (CSEL 32, 1. Schenkl, S. 136, Z. 6 f.): *cum tantam vim mutationis habeat suae.*

[78]) Basilius, Hexaemeron Hom. 6, 10 (PG 29, 144 A): οἶμαι δὲ καὶ τῇ τῶν ζῴων κατασκευῇ καὶ τοῖς λοιποῖς τοῖς ἀπὸ γῆς φυομένοις μὴ μικρὰν ὑπάρχειν ἐκ τῆς κατὰ σελήνην μεταβολῆς τὴν συντέλειαν .... διότι ὑγρότητά τινα θερμότητι κεχραμένην ἐπὶ τὸ βάθος φθάνουσαν λεληθότως ἐνίησι.

[78a]) Vgl. oben Anm. 27. — Athanasius (?), Fragmenta in Matthaeum (PG 27, 1388 D und 1389 AB): οὖσα γὰρ (ἡ σελήνη) κατὰ φύσιν ὑγρὰ ... γαλακτοφαής ..., τῇ ὑγρότητι καὶ τῇ ψυχρίᾳ πάντα τὰ φυτὰ ... ὡς μήτηρ γνησία διὰ τῆς νυκτὸς ἐναγκαλιζομένη ἀναζωπυρεῖ ... ὅθεν καὶ γαλακτοφαὴς ἐστιν, ὅτι, ὡς μήτηρ τῷ γάλακτι τρέφει τὸ νήπιον, οὕτω καὶ αὐτη τῇ πιότητι καὶ τῇ δρόσῳ μεγαλύνει τὰ σύμπαντα.

[79]) Eusebius, Praep. ev. XV, 29 und 36 (PG 21, 1380 A; 1385 C; vgl. auch 1393 C).

[80]) Ps.-Eustathius, Hexaemeron (PG 18, 713 C): νοτίδας γὰρ συμμέτρως καὶ θερμὴν ἐχούσης τῆς γῆς, τὸ σπέρμα εἰς αὐτὴν καταβάλλεται. — Vgl. dazu das literarische Vorbild in Basilius, Hexaemeron, Hom. 5, 3 (PG 29, 100 C): ὅταν εἰς γῆν καταπέσῃ τὸ σπέρμα συμμέτρως νοτίδος καὶ θερμῆς ἐχούσαν ...

er zu berichten, daß er die allzuscharfen Strahlen der Sonne „mildernd zurückhalte" und eine feuchtwarme Flüssigkeit in alle Lebewesen ausgieße[81]). Theodoret von Cyrus legt einmal in seinem Psalmenkommentar den Ton mehr auf die brennende Eigenschaft des Mondlichts, indem er den mildernden Einfluß des Mondwassers als selbstverständlich voraussetzt[82]). Und noch der seltsame armenische Apologet Eznik von Kolb, der die Sätze der griechischen Philosophie und Astrologie so naiv auseinanderzusetzen weiß, eifert heftig gegen den Glauben der Griechen, die dem Mond eine so gewaltige Wirkung auf Meer und Tier und Samen zuschreiben[83]).

Aus all dem ist eines deutlich: diese lunaren Gedanken waren auch den Vätern so vertraut, daß es uns nicht wundert, wenn nun auch dieser Vorstellungskreis in die Symbolik Kirche-Selene hineingenommen wird. Was uns auffällt ist eher, daß dies nur in einem bescheidenen Ausmaß geschieht, daß sich bei Origenes, dem großen Bildner christlicher Symbolik, davon nichts findet, ebenso wenig bei Augustinus. Indem wir das Geschick dieses Teiles unserer gesamten Mondsymbolik verfolgen, wandern wir auf literarischen Nebenpfaden. Aber wir lernen auf ihnen den geistigen Bereich der lunaren Kirchentheologie, der ohnehin schon so seltsam anmutet, genauer und intimer kennen. Aus der Art, wie die zur Rede stehende Idee auftaucht und weiterlebt, geht zudem hervor, daß es sich doch offenbar nicht um den vereinzelten Einfall eines Außenseiters handelt, sondern um ein in der allegorischen Dogmatik sorgsam ausgebautes Stück.

Methodius von Philippi ist es, der uns im Symposion, diesem wahren Antiquarium hellenistisch-christlicher Symbolik, zum erstenmal die Theologie von der mütterlich gebärenden Kirche unter dem Bild der Selene als Wasserspenderin entfaltet[84]). Die Grundgedanken haben wir bereits im ersten Teil dargelegt. Nun schreitet die Symbolik kühn weiter. Der „pneumatische Vollmondschein" der Kirche, das beständige Wachsen zur ewigen Fülle hin, wird erreicht in dem beständigen Gebären der geistigen Kinder, der Neugetauften. Die Kraft zu dieser übernatürlichen Mutterschaft schöpft die Kirche immerdar aus der neumondlichen Vereinigung mit der Sonne Christus, der sich selbst in einer mystischen Ekstase vernichtet hat am Kreuz und einst in unvergänglichem Licht neu aufgehen wird. Die Kirche ist also „wachsender Mond", sie nimmt in den Neugetauften zu — aber in der Kraft des mystisch sich immer wiederholenden Todes Christi: „Von Tag zu Tag nimmt sie zu an Größe und Schönheit und Fülle, dank der liebenden Umarmung des Logos, der heute noch zu uns herabsteigt und in Ekstase liegt, wenn wir die Anamnese seines Leidens begehen; denn anders könnte die Kirche die Gläubigen nicht empfangen und zur Welt gebären in Kraft des Bades der

[81]) Ps.-Eustathius, Hexaemeron (PG 18, 721 CD).

[82]) Theodoret von Cyrus, Psalmenkommentar 120, 6 (PG 80, 1880 A): φασὶ τὴν σελήνην μὴ μόνον ὑγρὰν ἀλλὰ καὶ θερμὴν εἶναι καὶ καίειν ὁμοίως τῷ ἡλίῳ τὰ σώματα.

[83]) Eznik von Kolb, Wider die Häresien III, 8 (Aus dem Armenischen übersetzt von S. Weber: Bibliothek der Kirchenväter 57, München 1927, S. 137); vgl. ebd. I, 2 (S. 28).

[84]) Methodius, Symposion VIII, 6 (GCS Methodius, Bonwetsch, S. 88, Z. 5—24).

Wiedergeburt"[85]). Von dieser Theologie der Ekstase des Kreuztodes, die Methodius in der dritten Rede des Symposions darlegt, müssen wir bei der Interpretation auch der achten Rede ausgehen. Es heißt hier in genau dem gleichen Sinn — nur wird jetzt der Zusammenhang mit der lunaren Kirchentheologie klarer —: „Die Kirche läßt den Neugetauften ihren geistigen Vollmondschein aufleuchten, im Kreislauf der Anamnese des Leidens, immer wieder neu, bis zu jenem großen Tag', an dem aufgeht der Sonnenglanz und das vollkommene Licht"[86]). Der Gedankengang ist nur klarzulegen, wenn wir uns daran erinnern, daß man den Tod Christi am Kreuz als das „Untergehen der Sonne" (Ps 103,19) betrachtete, und damit zugleich auch ausdrücken wollte, daß dieser Sonnenuntergang das Einbrechen der Nacht und das Aufgehen des „über die Nacht gesetzten Himmelslichts bedeute, der Kirche als der geistigen Selene. Aus der Vernichtung des untergehenden Christus also, aus der Vereinigung mit ihm und aus der sich stets wiederholenden Nachahmung dieser Vernichtung, kommt der Kirche die Kraft des Gebärens und des Wasserspendens zu. Wieder könnte man das uralte griechische Wort als Schlüssel zum Verständnis der Taufltheologie des Methodius heranziehen: „Wasserspendend wird Selene in der Synodos". Im Licht dieser antiken Tradition wird der sonst so seltsam unverständliche Text durchsichtig und in seiner tiefsinnigen Schönheit erfaßbar. Die wichtigsten Sätze, die eine Erklärung zu der apokalyptischen Vision von der großen Frau auf dem Monde bilden, lauten:

Βεβηκέναι τε ἐπὶ τῆς σελήνης, σελήνην, ὡς ἡγοῦμαι, τροπικῶς τὴν πίστιν τῶν ἀποκαθαιρομένων τὴν φθορὰν τῷ λουτρῷ λέγων, διὰ τὸ προσεοικέναι τὸ φῶς αὐτῆς μᾶλλον ὕδατι χλιαρῷ καὶ πᾶσαν ἐξ αὐτῆς ἠρτῆσθαι τὴν ὑγρὰν οὐσίαν. Εφέστηκεν οὖν ἐπὶ τῆς πίστεως καὶ προσλήψεως ἡμῶν ἡ Ἐκκλησία, κατὰ τὴν τῆς σελήνης σύνοψιν, μέχριπερ ἂν εἰσέλθῃ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν ὠδίνουσα καὶ ἀναγεννῶσα τοὺς ψυχικοὺς εἰς πνευματικούς, καθ' ὃν λόγον καὶ μήτηρ ἐστίν[87]).

„Sie steht auf dem Mond. Mit dem Mond, so meine ich, will (die Schrift) bildlich den Glauben der in der Kraft des Taufbades vom Verderben Gereinigten bezeichnen. Denn das Licht der Selene hat eher Verwandtschaft mit lauwarmem Wasser, und von Selene hängt alles ab, was immer von feuchter Substanz ist. Es steht also die Kirche — und Selene ist darin ihr andeutendes Vorbild — auf unserem Glauben und auf unserer Kindesannahme, und solange bis die Fülle der Völker heimgekehrt ist, liegt sie in mütterlichen Wehen und schafft gebärend die Psychiker um zu Pneumatikern. Aus diesem Grund ist sie eine wahre Mutter".

„Alles, was mit dem Wasser zu tun hat, hängt vom Mond ab": mit diesem die ganze griechische Mondweisheit zusammenfassenden Satz leitet Methodius seine Taufltheologie ein und findet in ihm einen symbolischen Ausdruck

[85]) Ebd. III, 8 (S. 35, Z. 20—24).

[86]) Ebd. VIII, 6 (S. 88, Z. 21—24): τὴν πνευματικὴν αὐτοῖς πανσέληνον κατὰ τὴν περίοδον τοῦ πάθους καὶ τὴν ἀνάμνησιν νέαν ἀεὶ παραφαινούσης, ἕστ' ἂν ἡ αὐγὴ καὶ τὸ φῶς τὸ τέλειον ἀνατείλῃ τῆς μεγάλης ἡμέρας.

[87]) Ebd. VIII, 6 (S. 88, Z. 5—11).

für seine dogmatischen Anschauungen über die Beziehungen zwischen Kirche und Taufgeburt. Näherhin ist ihm die antike Tradition vom lauwarmen Mondwasser Anlaß, auch dieses Stück hellenistischer Mondmythologie in seine symbolische Dogmatik einzubauen. Es ist ja nicht ganz unmöglich, daß ihm dazu vielleicht die liturgische Praxis, im Taufbecken lauwarmes Wasser zur Immersionstaufe zu gebrauchen, die unmittelbare Anregung gegeben hat[88]). Mehr hat ohne Zweifel dazu beigetragen, daß das hellenistische Denken die Mischung „feucht-warm" für lebenzeugend hielt, und daß es zudem eine ebenso verbreitete antike und in die christliche Taufsymbolik übernommene Vorstellung war, daß das Element des Wassers, besonders unter Einwirkung der Wärme von Sonne und Mond, aus sich schon lebengebärend ist, daß also die Gläubigen die „Fischlein" sind, die aus dem Meer der Kirche jungfräulich gezeugt werden[89]) — so wie am fünften Schöpfungstag, also nach Sonne und Mond, aus der Flut sich das Leben der Wassertiere zeugte — dann ist es wie selbstverständlich, auch den Gedanken zu vollenden und auszusprechen: der geistige Mond, aus dessen lauwarmem Wasser, aus dessen das Meer und alles Zeugen und Gebären beherrschender Kraft das irdische Leben stammt, ist die Kirche, die in dem „Feuer—

---

[88]) Vgl. F. J. Dölger, Aqua ignita. Wärmung und Weihe des Taufwassers: Antike und Christentum 5 (1936) 175—183. — Es sei auch erinnert an die uralte, aus aprokryphen Vorstellungen stammende, aber doch ohne Zweifel an reale naturmythologische Gedanken oder gar liturgische Praktiken sich anschließende Erzählung von dem „ungeheuren Feuer", das bei der Taufe Jesu aus dem Wasser aufloderte. Vgl. Justinus, Dial. 88 (Otto II, S. 320) und die hier angegebenen weiteren Belege; von diesen ist für unseren Zusammenhang vor allem interessant, was aus dem Taufbericht einer syrischen Liturgie angeführt wird (S. 321, Anm. 9): *Quo tempore adscendit ab aquis, Sol inclinavit radios suos.* Das Feuer im Taufwasser ist also Sonnenlicht — daher ist das Wasser fruchtbar. Vgl. auch PL 12, 155 und PL 19, 110. — Zur Vorstellung von dem „lauwarmen" Taufwasser mag ferner geführt haben, daß man sich das Taufwasser als „gewärmt" dachte schon durch das Schweben des Geistes über dem Wasser am Anfang der Schöpfung. Seitdem Basilius, Hexaemeron, Hom. 2, 6 (PG 29, 44 AB) sich auf die Autorität des Syrers Ephräm berufend, das Schweben des Geistes über den Wassern als „lebenzeugendes Erwärmen", gleichsam als „Brüten", erklärt hatte, war diese Ansicht Gemeingut geworden, wie wir aus Ambrosius, Exameron I, 8, 29 (CSEL 32, 1, S. 28, Z. 24 ff.), aus Hieronymus, Quaest. hebr. (PL 23, 939 A) und aus Augustinus, De Genes. ad lit. I, 18 (CSEL 28, S. 26, Z. 25 ff.) wissen. Das stimmt gut überein mit der griechischen Elementenlehre, da die Luft, das Pneuma, „warm und feucht" ist (vgl. Basilius, PG 29, 89 C; Ambrosius, CSEL 32, 1, S. 72, Z. 5—8). Endlich mag noch hingewiesen werden auf die in der Taufwasserweihe geübte Mischung des Wassers mit Myron; denn nach antiker Auffassung, die auch in der patristischen Literatur oft aufscheint, ist Öl „warm und feucht", hat größere Verwandtschaft mit dem Feuer und wärmt deswegen. Auch von da aus kann also das Taufwasser, vermischt mit dem Öl des Geistes, „lauwarm" genannt worden sein. — Auch das himmlische Kristallmeer der Apokalypse ist „mit Feuer gemischt", Apok 15, 2.

[89]) Hier kann diese für die patristische Kirchen- und Tauftheologie grundlegende Idee nur kurz angedeutet und belegt werden. Es müßte eine ganze altchristliche „Theologie des Wassers" geschrieben werden, ähnlich den *laudes aquae* des Tertullian (De bapt. 3). Dies soll zum Teil geschehen in einer kommenden Arbeit über „Fons vitae", durch die sowohl die vorliegende Untersuchung als diejenige über die „Gottesgeburt" zu einer abgerundeten patristischen Kirchendogmatik ergänzt werden soll. — Alles Leben entsteht aus dem „Feuchten", aus dem geistgewärmten Wasser: das ist die erste Maxime aller patristischen Tauf-

Wasser"[90]) der Taufe das neue Leben gebiert. Sie also ist die jungfräuliche und zugleich mütterliche Selene, die auf unserem Taufbad steht: „notwendig steht sie auf dem Taufbad (als der Mond), denn sie ist die Gebärerin der Getauften"[91]). Sie ist die gewaltige „Energie"[92]), die auf das Wasser der Übernatur den gleichen Einfluß hat wie Selene im kosmischen Bereich: „von ihr hängt alles ab, was immer feuchter Substanz ist". Mit dem bekannten platonischen Wortspiel aus dem Kratylos wird jetzt die Kirche „Selene", das heißt νέον σέλας genannt, weil sie mit „neuem Licht" die Neophyten zu „Neophotisten" macht[93]): eine geistvolle Umdeutung der uralten und ursprünglich ohne Zweifel mehr aus dem Gedankenbereich des *Sol iustitiae* gebildeten Bezeichnung φώτισμα für Taufe. Taufe ist eben Erleuchtung und Geburt zumal, und darum ist die Kirche nicht nur „erleuchtende Kraft"[94]), sondern auch „Gebärerin der Getauften"[95]): mit einem Wort, sie die geistige Selene, die das Sonnenlicht vermittelt und zugleich mit ihrem kühlen und doch sonnenwarmen Wasser alles Leben zeugt.

Der zweite, der diese Theologie der mütterlichen Kirche tiefsinnig entfaltet hat, ohne Zweifel in Kraft einer (uns heute kaum mehr faßbaren) alten Tradition der Hexaemeronerklärung, ist Anastasius Sinaita. Anastasius ist sich des Unterschiedes seiner mystischen Genesiserklärung zu der nüchternen, naturwissenschaftlichen Art des Basilius, Eustathius und Chry-

---

theologie. Sie knüpft an antike Vorstellungen an. Vgl., was Hippolyt Elenchos I, 8 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 14, Z. 24) von Anaxagoras berichtet: ζῷα δὲ τὴν μὴν ἀρχὴν ἐν ὑγρῷ γενέσθαι, μετὰ ταῦτα δὲ ἐξ ἀλλήλων. Seine eigene Ansicht, die dann in der ganzen Hexaemeronerklärung der alten Kirche festgehalten wurde, gibt er Elenchos X. 33 (S. 289, Z. 20—22): ἐξ ὕδατος δὲ ζῷα ... εἶνει ... οὕτω γὰρ ἐκέλευσεν ὁ θελήσας θεὸς γόνιμον εἶναι τὴν ὑγρὰν οὐσίαν. Das liegt bereits hinter den berühmten Sätzen des Tertullian verborgen, De baptismo 1 (CSEL 20, S. 201, Z. 13 f.): *in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.* De bapt. 3 (S. 203, Z. 10 f.): *primus liquor quod viveret edidit, ne mirum sit in baptismo, si aquae animare noverunt.* — Vgl. dann noch bei Basilius die gewiß rhetorischen, aber auch so noch beweiskräftigten Worte, Hexaemeron, Hom. 7, 1 (PG 29, 148 B): ποταμοὶ ἐνεργοί, λίμναι γόνιμοι, ἡ θάλασσα ὤδινε. Besonders schön drückt dies Severianus Gabal. aus, De mundi creatione Or. IV, 2 (PG 56, 458): πρώτοις ἐπιτρέπει (θεὸς) τοῖς ὕδασι ζωογόνον προενέγκαι φύσιν, ἵνα μάθῃς πόθεν ἡ ῥίζα τῆς ζωῆς. Daran anschließend eine tiefsinnige Anwendung auf die Taufe. — Vgl. auch die Ansicht des Anastasius Sinaita (PG 89, 893 D), daß die Fische im Wasser auch in jungfräulicher Zeugung entstehen können. — Endlich die herrlichen Worte des Ambrosius vom Meer als dem „liebevollen Mutterschoß" der Fischlein, angewandt auf die Kirche: Exameron V, 3, 7 (CSEL 32, 1, S. 145, Z. 19); V, 3, 8 (S. 146, Z. 19 ff.); V, 4, 10 (S. 147, Z. 20). Und Augustinus, De Gen. ad lit. I, 5 (CSEL 28, S. 9, Z. 20—23).

[90]) So nennt Firmicus Maternus, De errore prof. rel. 2 (CSEL 2, Halm, S. 77, Z. 13) das Taufwasser, und er fügt eine Begründung bei, die bestätigt, was wir in Anmerkung 88 gesagt haben: *illam (aquam) quam despicis ignitam venerandi Spiritus maiestate decoratur.* Das Taufwasser ist „feuerhaltig" durch den Geist.

[91]) Methodius, Symposion VIII, 6 (S. 88, Z. 17 f.).

[92]) Ebd. (S. 88, Z. 19): ἡ περὶ τὸ λουτρὸν αὐτῆς ἐνέργεια.

[93]) Ebd. (S. 88, Z. 19); Platon, Kratylos (409 B). — Vgl. noch das Etymologicum Magnum (Gaisford S. 709, Z. 25): Σελήνη, παρὰ τὸ σέλας νέον ἔχειν. ἢ παρὰ τὸ σέλας ἀεὶ ἓν ἔχειν.

[94]) Ebd. VIII, 5 (S. 87, Z. 4): ἡ γὰρ παρορμωμένη φωτίζεσθαι δύναμις.

[95]) Ebd. VIII, 6 (S. 88, Z. 18): τοὺς λουομένους γεννῶσα.

sostomus wohl bewußt. Er wehrt sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich, etwa als Origenist angesehen zu werden[96]). Das legt nahe, die Wurzeln seiner lunaren Kirchentheologie doch in der alexandrinischen Exegese zu suchen. Wir wissen nicht, in welche versteckte Tiefen diese Wurzeln bohren. Wir kennen nur die seltsam prachtvolle Blüte der Kirchendogmatik dieses sinaitischen Mönches, in deren Duft sich alles mischt, was je vor ihm griechischer und christlicher Geist von Selene gedacht hat.

Das irdische Zeitalter der Kirche, die „Nacht" dieser Welt, in der die geistige Selene leuchtet, ist die Zeit vom Augenblick des Todes Christi an, als aus seinem Herzblut die Kirche geboren ward und so im Untergang der Sonne der Mond aufging — bis zu jenem Tag, an dem die Sonne der Gerechtigkeit für immer aufleuchtet.[97]) In dieser Nacht, deren Herrschaft Christus, sich selbst vernichtend, der Kirche übergab, entfaltet sich das Leben; das gesamte Weltgeschehen ist ein Gebären und Wiedergebären, bis die Nacht aufhört: *ut nos per ipsam (Ecclesiam) generemur et regeneremur, donec promota sit et praeterierit nox huius saeculi, et rursus exortus fuerit Christus Sol iustitiae*[98]). Dieses nächtliche Gezeugtwerden und Wachsen hat seinen Urgrund in der Kraft des Taufwassers, das die Kirche als der geistige Mond ausgießt. Es zeigt die ganze dogmatische Kraft, mit der Anastasius in all seiner Symbolik die Grundstruktur der christlichen Offenbarung festhält, wenn er sagt: *Nam in coelis quidem primas partes et primum locum Sol accepit, quoniam super omnem principatum et potestatem Christus (qui est Sol intelligibilis) est in coelis, ut qui sit ostium et introducens ad Patrem. In terra autem, ubi humiliavit seipsum servi formam accipiens, voluntarie dedit primas partes tamquam proprio suo corpori Ecclesiae: dico autem mysterio baptismatis. Quomodo enim in caelis ostium nostrum et via ad Patrem est Christus, ita etiam in terra ostium nostrum et via ad Patrem est baptisma, ad Christum per Ecclesiam*[99]). Hinter dieser tiefsinnigen dogmatischen Hierarchie: Taufwasser — Kirche — Christus — Vater leuchtet nun der übernatürliche Kosmos auf, von dem der irdische Elementenkosmos nur ein schwaches Abbild ist: das lebenzeugende Wasser auf Erden — darüber die mütterliche Selene, die die Herrschaft hat über alles Wasser und doch zugleich über sich das scharfe, strahlende Licht des Helios — und jenseits dieser erhabenen Gestirnwelt das „unzulängliche Licht" des ruhevollen Äthers, der ewige Vater. Dieser uns schon aus dem ersten Teil bekannte Aufbau der kosmischen Dogmatik bereichert sich jetzt, indem er gleichsam nach der Erde hin ausgedehnt wird, um das letzte Stück: das irdische Wasser, aus dem alles Leben kommt, steht unter der Herrschaft der mütterlich vermittelnden, erdnahen und doch von himmlischem Licht erfüllten Se-

---

[96]) Anastasius Sinaita, Hexaemeron 7 (PG 89, 968 BC).

[97]) Ebd. Hex. 9 (PG 89, 1002): *per hoc discimus quod in Christi morte exorta est et in lucem processit Ecclesia, quae quidem est costa. Quamobrem Christus quoque post mortem punctus in uno latere, tamquam ex scaturigine emisit sanguinem et aquam; hoc est mysterium et regenerationem Ecclesiae per ignem et aquam.* Auch hier also wird das Taufwasser als „Feuer-Wasser" bezeichnet, zugleich natürlich als eine Anspielung auf die „Feuertaufe" bei Mt 3, 11.

[98]) Hex. 4 (PG 89, 903 D).

[99]) Hex. 5 (PG 89, 913 CD).

lene, der Kirche. Helios ist scharfleuchtend und austrocknend: Christus ist das Feuer, das auf die Erde kam, er verbrennt alles Sündige, bringt austrocknend die Ernte der Welt zur Reife, und „tauft" endlich in feuriger Flut[100]). Selene dagegen ist leuchtend und wasserspendend zugleich: *Luna autem, nempe Ecclesia, illuminat praedicans Trinitatem, humectat autem praebens baptismum*[101]). Selene hat „die Herrschaft über alles Wasser", die Kirche hat das Wasser des Heiligen Geistes, aus dem die Wiedergeburt geschieht: *Luna vero habente gubernationem et administrationem auctoritatis aquae et Spiritus Sancti, qui a Christo Ecclesiae tamquam Lunae donatus est et creditus ... ut nos per ipsam generemur et regeneremur*[102]).

Wenn also „die in Sonnen- und Mondweisheit Bewanderten" sagen, daß „von diesen beiden Gestirnen abhängt und geleitet wird alle Kreatur, die sich unter dem Himmelsbogen befindet"[103]), so gilt das in einem tieferen Sinn von dem Leben in der Kirche: Leben wird gezeugt und erhalten von dem liebenden Zusammenwirken der Sonne und des Mondes — hier geht die Lunarsymbolik unvermittelt und doch durchaus gedankentreu über in die Sphäre „Mann — Weib" und „Adam — Eva": *et quomodo per virum et mulierem nascitur unum corpus, ita indiscriminatim per haec duo luminaria natum est corpus populi fidelis, Ecclesia, et ita aperte impletur illud: erunt duo in carnem unam, et quod omnis caro constat ex quattuor elementis Solis et Lunae*[104]). Es folgt nun an dieser Stelle der anastasischen Dogmatik eine unendlich verschlungene, fast barocke Verknüpfung der drei Linien: Mann — Weib, Adam — Eva, Sonne — Mond. Wir lassen sie beiseite und wenden unseren Blick nur auf die Linie der eigentlichen Taufgeburtstheologie. Das vom Mond abhängige Taufwasser ist lebenzeugend, weil es warm und feucht zugleich ist. Denn in den „Mutterschoß" des Taufbeckens ist das Feuerlicht der Sonne herabgestiegen, vermittelt durch die mütterliche Selene. In einem für uns kaum tragbaren Naturalismus des symbolischen Denkens, sagt Anastasius: *tamquam semen hominis Sole praebente suam lucem in utero*

---

[100]) Hex. 4 (PG 89, 900 A; 903 D).

[101]) Hex. 4 (PG 89, 900 A).

[102]) Hex. 4 (PG 89, 903 D). Der Text der lateinischen Übersetzung ist hier in heilloser Unordnung. Hier wird nur verwendet, was gesichert erscheint.

[103]) Hex. 4 (PG 89, 903 C).

[104]) Hex. 4 (PG 89, 905 C). Diese Zusammensetzung der Kreatur aus den Gestirnelementen, aus der Mischung „warm-feucht", ist Symbol für die Übernatur. Wie das „Feuer-Wasser" in Lykien Symbol ist für die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus (Hex. 3, PG 89, 887 D), so ist nun auch das Gnadenleben aus der Taufe eine Mischung der Sonnenwärme Christi und des Mondwassers der Kirche: *quomodo enim ex duabus corporeis facultatibus constat externus homo noster, nempe ex Sole illuminante et sicco, et ex humido et illuminante, nempe Luna: ita etiam ex iisdem duabus rebus spiritualibus regeneratur et formatur homo noster internus, qui ex Luna quidem, nempe Ecclesia, nascitur per aquam et Spiritum* (Hex. 4, PG 89, 911 D; 912 A). — Vgl. ganz ähnliche Gedanken bei Macrobius, Somnium Scipionis I, 19, 23 (Eyssenhardt S. 551, Z. 20—26). — Aus dem gleichen Grund ist das „feucht-warme" ägyptische Wasser, der lebenzeugende Nil, Symbol Christi und zugleich des Tauflebens (vgl. PG 89, 879 B; 886 f.; vgl. die begeisterten *encomia Aegypti* des Anastasius PG 89, 977 - 979).

piscinae suae coniugis, nempe Lunae, quae est Ecclesia[105]). Aus diesem Feuerwasser wird jegliches Leben des Geistes geboren. Alles ist also abhängig von der Kirche. Die Kirche hat die Herrschaft über alle Geburt aus der Taufe: *Lunen in principatum noctis, hoc est, quando nascentium infantium acceptura erat principatum . . . quae apud nos Luna est Ecclesia*[106]). Selbst auf die Worterklärung von „Selene" wirkt diese Tauftheologie ein. Nicht mehr nur im Sinne Platons ist Selene σέλας νέον, *lux nova*[107]); sie ist jetzt im christlichen Sinne „Licht der Neugeborenen": *Etenim ipsum eius (Lunae) nomen significat gratiam, nempe baptismatis regenerationem.* Σελήνη *interpretatur* σέλας νηπίων, *id est fulgor infantium et omnium qui generantur utpote quod ab utero alia sit piscina.* Σέλας *enim est lux. Aut rursus Lunae fulgor est puerascens, propterea quod perpetuo generetur et regeneretur; quae quidem est perpetua regeneratio lucis baptismatis*[108]). So ist denn die geistige Selene die Herrin über alles Leben, die „Mutter des Lebens" wie Eva[109]). Und alles, was in der Natur zu beobachten ist an Zeugung und Wandel des vom Mond anhängigen Lebens, ist nur Symbol der Übernatur. Anastasius weiß eine Fülle von Seltsamkeiten aus antiken Quellen zu berichten über den Einfluß des Mondes: mit wunderlicher Redseligkeit plaudert er von dem ägyptischen Ibis, von den Augen der Affen, die bei wachsendem Mond größer werden, vom Lychnisstein und vom gallischen Klopiasfisch, von Ebbe und Flut[110]). Aber alles ist nur geheimnisvolles Symbol: *cum ergo et corpora mutentur et aquae crescant et decrescant in Lunae mutationibus, haec mihi transferas ad seriem allegoriae et videbis omnia omni ex parte congruere. Nam cum crescit et promovetur Ecclesia, simul etiam crescunt coetus populorum fidelium*[111]). Das Gleiche gilt für das mystische Abnehmen der Kirche in Verfolgung und Häresie: immerdar schwillt das Meer der Gläubigen an und geht zurück, da alles Taufwasser unter der Gewalt der geistigen Selene steht. *Discat ergo omnis homo, quod in his aquis et per haec duo caelestia luminaria, dico autem Christum et Ecclesiam, consistunt, administrantur et conservantur tam ea, quae sunt in caelis quam quae sunt in terra*[112]).

Wir gehen kaum fehl mit der Behauptung, daß in der gesamten patristischen Literatur die theologische Symbolik von der mütterlichen Kirche keine ausführlichere Darstellung gefunden hat. Daß man aber auch sonst diesen Teil der lunaren Kirchendogmatik weitertradierte, zeigt ein Blick in die Patristik des lateinischen Westens. Ambrosius ist es wiederum, der uns, wenn auch nur in recht spärlichen Andeutungen, die Richtung zeigt, in der

[105]) Hex. 4 (PG 89, 905 D). Darum ist die Kirche das große Meer, das erst finster war und nun zum Lichtwasser geworden ist, (880 A; 884 D; 879 D), aus dem die Christen als Fischlein in jungfräulicher Zeugung enstehen (914 B; 915 D; 916 B; 918 C), und in dessen Tiefen die aus Sonnenlicht, das ist aus dem Glanz des Vaters gezeugten Perlen der christlichen Mysterien schlummern (880 A; 917 A).

[106]) Hex. 4 (PG 89, 902 BC).

[107]) Hex. 4 (PG 89, 905 A).

[108]) Hex. 4 (PG 89, 900 BC).

[109]) Hex. 4 (PG 89, 905 D): *Eva interpretatur Vita. Vita autem est etiam Ecclesia, exhibens perpetuam baptismatis regenerationem et vitam, quae est per aquam et Spiritum, cuius Luna est causa, describens gratiam baptismatis.*

[110]) Hex. 4 (PG 89, 904 ABC).

[111]) Hex. 4 (PG 89, 904 BC).

[112]) Hex. 4 (PG 89, 905 BC).

man die Weisheit der spätantiken Selenologie zu christlicher Symbolik verwandte. Von ihm allein hat das Mittelalter dieses uralte Erbe griechischen und urchristlichen Denkens und Deutens übernommen — Augustinus spricht von diesen Dingen nicht.

Wir sahen bereits im ersten Teil, wo der Ansatzpunkt für die weitere Entfaltung der Kirchentheologie des Ambrosius lag: der Mond vernichtet sich, um alle Dinge zu erfüllen: *minuitur Luna ut elementa repleat*[113]). Darin gerade liegt ja das *grande mysterium* auf Christus hin, denn diese lebengebärende, alles erfüllende Vernichtung ist nur eine Nachahmung Christi: *exinanivit eam, ut repleat, qui etiam se exinanivit, ut omnia repleret*[114]). Die geheimnisvolle Beziehung zwischen Vernichtung und Fruchtbarkeit wird nun mit Hilfe antiker Naturweisheit genauer dargelegt, und wiederum hören wir hier alles anklingen, was uns schon aus Plinius und Cicero und Plutarch bekannt ist.

Im kosmischen Bereich der Natur kommt Luna eine dem bräutlichen Brudergestirn ähnliche Rolle zu: *siquidem in id se induit ministerium, in quod et frater: ut inluminet tenebras, foveat semina, augeat fructus*[115]). Aber ihre „Gewalt zu verwandeln"[116]), ist doch auch verschieden von der Sonnenkraft. Was Sol in scharfem und austrocknendem Licht tagsüber verbrennend aufsaugt, ersetzt Luna des Nachts durch das Ausgießen des fruchtspendenden Taus. *Nam et ipsa Luna larga roris adseritur. Denique, cum serenior nox est et Luna pernox, tunc largior ros fertur arva perfundere*[117]). Das ist die uralte Lehre vom lauwarmen Mondwasser. Ambrosius beruft sich dafür auf die Erfahrung (aber auch das dafür angeführte Beispiel des im Freien Schlafenden, der morgens vom Mondtau benetzt aufwacht, ist aus Plutarch entnommen) und auf die Meinung einiger „christlicher Gelehrten"[118]), zu denen ohne Zweifel Basilius gehört. Mit den altüblichen Beispielen wird dies genauer dargetan. Seemuscheln und das Mark der Bäume, Ebbe und Flut, Tau und Regen: alles macht das Wachstum und den Schwund des Mondes mit. Was wir indes bei Ambrosius vermissen, ist die ausgeführte Anwendung auf die Kirche. Sie liegt zwar hier und dort dem Mailänder Bischof gleichsam auf der Zunge — so, wenn er für den Mondtau das Wort des Bräutigams Christus an die Braut Kirche aus dem Hohelied 5, 2 anführt[119]), oder wenn er später das „Erfüllen der Elemente" in der Kirche als der wahren Luna erfüllt findet. Nur an einer Stelle, wo Ambrosius eine persönliche Erfahrung seines seelsorgerlichen Alltags erzählt, wird die Anwendung auf die Kirche deutlich. Als einmal Regenmangel eingetreten war, sagten auch die Christen in des Bischofs Umgebung: *ecce neomenia*

[113]) Ambrosius, Exameron IV, 8, 32 (CSEL 32, 1, Schenkl, S. 137, Z. 19).
[114]) Ebd. (S. 137, Z. 21 f.).
[115]) Exameron IV, 7, 29 (S. 134, Z. 14—16).
[116]) Exameron IV, 8, 31 (S. 136, Z. 7).
[117]) Exameron IV, 7, 29 (S. 134, Z. 18—20).
[118]) Exameron IV, 7, 30 (S. 135, Z. 9 f.).
[119]) Exameron IV, 7, 29 (S. 134, Z. 22—24). Doch gibt Ambrosius an einer anderen Stelle zum gleichen Wort *(Caput meum repletum est rore)* eine genauere Erklärung, die uns wiederum den Zusammenhang zwischen Mond und Tau, aber auch die Symbolik auf die Kirche klar zeigt, De virginitate 12 (PL 16, 284 A): *sicut enim ros caeli nocturnas amovet siccitates, ita ros Domini nostri Jesu*

dabit pluviam[120]). Das bedeutet ohne Zweifel im prägnanten Sinn das Gleiche, was im griechischen Gegenbild dieses Wetterspruchs ausgedrückt wird: „in der Synodos wird Selene wasserspendend", oder was später Maximus von Turin in einer an Ambrosius gebildeten Diktion predigte: *Grandis ergo ratio Lunae, immo grande mysterium: exinanivit se lumine, ut universa recreet humore et imbre*[121]). Ambrosius erzählt deswegen ausdrücklich, er habe „sich gefreut, daß kein Regen fiel, bis daß er auf die Bitten der Kirche gespendet wurde, ein klares Zeichens dafür, daß der Wasserguß nicht zu erhoffen sei von der beginnenden Zunahme der Luna, sondern von der barmherzigen Vorsehung des Schöpfers".

So ist denn die Kirche als wahrer Mond auch die große Tauspenderin und Mutter alles Lebens durch die Geburt aus dem Taufsakrament. Maximus von Turin faßt die von Ambrosius vorgebildete Symbolik noch einmal zusammen, indem er manche Linie deutlicher auszieht als sein großes Vorbild von Mailand: *Recte plane Lunae comparatur Ecclesia, quoniam et ipsa nos lavacri rore perfundit et terram corporis nostri baptismatis rore vivificat*[122]).

Von da an erlahmt indessen die innere Kraft dieses Symbols. Wohl bleibt bis ins Mittelalter das über Beda und Isidor von Sevilla auf die antiken Quellen, auf Macrobius, Hyginus und Plinius zurückgehende Wissen um die Wasserspenderin Luna[123]). Aber von einer symbolischen Anwendung auf die

---

Christi nocturnis et saecularibus tenebris aeternae vitae stillavit humorem. — Die christliche Symbolik vom „Tau der Gnade", vom „erfrischenden Wasser des Geistes", die auch für die Gestaltung liturgischen Betens wichtig wurde, hängt aufs engste zusammen mit den antiken Vorstellungen von der tauspendenden Luna, wenngleich ausdrücklich beigefügt werden muß, daß hier auch der Einfluß von mehreren Schriftstellen (Gen 27, 28; Deut 32, 2; Judic 6, 37; Cant 5, 2; Ps 71, 6; Dan 3, 50) maßgebend war, die indessen auch eine ähnliche Naturbeobachtung voraussetzen. Die Entwicklung der Tau-Symbolik geht in zwei Linien. Zunächst wird die Inkarnation selbst als Herabkunft des himmlischen Taus aus den „oberen Wassern", aus dem ätherischen Krystallhimmel aufgefaßt: sie geschieht so still und unvermerkt wie der nächtliche Taufall bei Vollmondschein. Vgl. Origenes (GCS Origenes VII, S. 511 f.; 513, 514). — Hippolyt (TU 23, 2, S. 47 und die Parallelen aus Ambrosius). — Methodius (GCS Methodius S. 488, Z. 12—15). — Hieronymus (PL 26, 1028 C). — Theodoret (PG 80, 1433 A). — Ambrosius (PL 16, 1067 A). Haymo (PL 116, 435 B). — Petrus Lombardus (PL 191, 661 CD). — Sodann wird der himmlische Tau bezogen auf die Gnade des Geistes, die uns durch die geistgewirkte Inkarnation mitgeteilt wird. Der Geist ist, wie es fast wörtlich schon bei Hippolyt im Hoheliedkommentar (TU 23, 2, S. 48) heißt, *„in aestu temperies"*, kühlendes Wasser, weil er Tau aus dem überhimmlischen Wasser ist, das die Glut der Gestirne dämpft. Vgl. Origenes (PG 14, 1038 C). — Geist als „seelenkühlender" Tau: Origenes (GCS Origenes I, S. 28, Z. 19—21). — Clemens Al. im Hymnus an den Pädagogen v. 50 (GCS Clemens I, S. 299; vgl. auch II, S. 170, Z. 9). — Eclog. proph. 8 (GCS Clemens III, S. 138, Z. 33). — Dieser Tau der Gnaden wird allein von der Kirche vermittelt: Hilarius (PL 9, 749 BC).

[120]) Exameron IV, 7, 30 (S. 135, Z. 14—19).

[121]) Maximus Taur., Homil. 101 (PL 57, 487 C).

[122]) Ebd. (PL 57, 488 B).

[123]) Honorius Augustodunensis, De imagine mundi I, 69 (PL 172, 138 C): *(Lunae) corpus est ... natura igneum sed aqua permistum, unde et proprium lumen non habet, sed in modum speculi a Sole illuminatur. Et ideo Luna, id est a luce nata nominatur.* — Vgl. auch I, 62 (PL 172, 137 C): *ros de aere venit*

Kirche ist kaum mehr die Rede. Bei Gregor dem Großen begegnet einmal eine rein moraltheologische Vergleichung mit dem feuchtwarmen Mondwasser[134]). Der Clavis Melitonis macht einige Andeutungen und in den Zusätzen des Thomas von Chantimpré wird die *Luna humorum mater* genannt und auf Maria als *Mater gratiarum* gedeutet[135]). Ähnliches mag noch in machem theologischen Buch des Mittelalters verborgen sein[136]). Denn einer hat die Symbolik von der mütterlichen Kirche als der wahren Luna noch einmal ausgesprochen, der große Vermittler antiker und altchristlicher Gelehrsamkeit an das Mittelalter, Isidor von Sevilla: *Item sicut Luna larga est roris et dux humentium substantiarum, ita Ecclesia baptismi et praedicationum. Et quemadmodum Luna crescente crescunt omnes fructus atque ea minuente minuuntur, non aliter intelligimus Ecclesiam, in cuius incremento proficimus cum ipsa*[137]).

In der lebendig fortwirkenden Kraft dieser antiken und christlichen Überlieferung, die wir hier zu zeichnen versuchten, ist auf den köstlichen Reliefs am Campanile des Florenzer Doms Luna dargestellt worden, jungfräulich mütterliche Spenderin des einem Brunnen entsprudelnden lebendigen Wassers, thronend über dem Meer der Zeitlichkeit, das sich ihren Gesetzen fügt: *Domina aquae*[138]). Und nicht nur in der unerklärlichen Gewalt des dichterischen Genius, sondern ebenso in der Kraft der uralten Tradition hat Dante in unsterblichen Worten den Aufstieg des Geistes in die Sphäre des „ersten Sternes", der immer noch erdennahen und doch schon himmlisch ewigen Luna geschildert. Beim Eindringen in den seligen Bereich der „ewigen Perle" umgibt ihn etwas Geheimnisvolles, das da ist wie eine von Licht ganz durchtränkte Wolke, wie quellklares Wasser, das von feurigem Sonnenstrahl durchzuckt ist[139]). Wundersames Symbol der göttlichen Vereinigung, in die der Menschengeist auf seiner Fahrt vom Dunkel der Erde zum ureinfachen Licht des ewigen Vaters heimstrebt:

Per entro sé l'eterna margherita
Ne recepette com' acqua recepe
Raggio di luce, permanendo unita.

(Schluß folgt.)

---

quando aquis gravatus rigore noctis et Lunae splendore distillat. — Bonaventura, Sentenzenkommentar II, d. 14, p. 2, a. 2 (Ed. Quar. II, S. 360 b): *unde quia Luna ex virtute sibi indita cum adiutorio luminis aspectum habeat super humorem, ideo per suam influentiam humidum augmentat et ad eius praesentiam excrescunt maria.*

[134]) Gregorius M., Moralia in Job 22, 7 (PL 76, 221 BC).

[135]) Clavis Melitonis III, 6 (ed Pitra, Spicil. Solesm. II, S. 65).

[136]) Vgl. Vinzenz von Beauvais, Speculum naturale XVI, 10 (Ausgabe Straßburg 1474). — Alanus ab Insulis, Liber de distinctionibus (PL 210, 842 CD; 843 AB).

[137]) Isidor von Sevilla, De natura rerum 18, 6 (PL 83, 992 AB).

[138]) Vgl. dazu Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst I, Freiburg 1928, S. 140 f.; 168 ff.

[139]) Paradiso II, 31—36.

AMBROSIUS, DER VERFASSER VON DE SACRAMENTIS

DIE INNEREN ECHTHEITSGRÜNDE

VON OTTO FALLER S. J. — ROM

(Fortsetzung und Schluß)

III. PARALLELEN ZUM TEXT VON S SELBST IM ECHTEN AMBROSIUS

Man hat zwar auch bisher schon gewußt, daß in S Parallelen zum sicher echten Schrifttum des hl. Ambrosius vorhanden sind. Um ganz zu schweigen von der in die Augen springenden Gleichheit der vier ersten Bücher von S mit M, die dem „Verfasser" von S den Namen *„Ambrosii simia"* eingetragen hat, wiesen schon die Mauriner auf die Verwandtschaft von S VI 11—25, der Abhandlung über das Gebet, mit De instit. virg. 1,7—2,10 hin[26]). Auch Kleinigkeiten hatten sie beobachtet, wie die Betonung der *„fragilitas vocis"* durch den Redner S I 24, die Augustinus als Ohrenzeuge von Ambrosius berichtet[27]), ferner den bei Ambrosius beliebten Hinweis auf seine geringe theologische Bildung, der sich ebenso S VI 26 wie De off. min. I. 4 finde[28]), den Gebrauch von *„sors"* (Schmutz) im Singular S IV 4 wie Exam. IV 1,1 an Stelle des sonst üblichen *„sordes"* (Plural)[29]). Morin hat diese Hinweise erneut betont und hinzugefügt die Sprachverwandtschaft zwischen S IV 12 und dem Weihnachtshymnus des hl. Ambrosius[30]), ferner die am-

[26]) PL 16, 409, *In Libros De Sacramentis Praefatio.*

[27]) S I 24: *Sed interim secundum fragilitatem vocis nostrae ... satis sit hodie etiam de sacro fonte libasse mysteria ...;* August. Conf. VI 3, 3: *... quamquam et causa servandae vocis, quae illi facillime obtundebatur, poterat esse iustior tacite legendi.* — Ich füge hinzu: De virgbs. I 1, 1: *... maiore siquidem periculo auditur vox nostra quam legitur; liber enim non erubescit;* ebda. I 1, 4: *ac fortasse miretur aliquis, cur scribere audeo qui loqui non queo* etc. — Die Apolog. David II 5, 28 *(... „per fragilitatem vocis omnem seriem non possum inplere tractatus")* brauchen wir also gar nicht beizuziehen, da ihr ambrosianischer Ursprung nicht gesichert ist.

[28]) S VI 26: *Docuimus pro captu nostro, forsitan quod non didicimus, et ut potuimus expressimus.* — De off. I 4: *Docere vos coepi, quod ipse non didici* etc. Hinzuzufügen sind aber noch folgende Ambrosiusstellen: De Cain I 1: *De paradiso in superioribus pro captu nostro ut potuimus ... digessimus;* De Abrah. II 1, 1: *Moralem quidem locum persecuti sumus, qua potuimus intellectus simplicitate;* De virgbs. I 1, 2—3 ganz! II 1, 1: *... quantum virginitatis munus sit, voluimus, non enim potuimus explicare;* Expl. Ps. 36, 60, 1: *Explanavimus, ut potuimus, quomodo dixerit ‚iurenis fui ...'.* Der Ausdruck *„pro captu nostro"* außerdem: In Ps. 118, 3, 20, 2; 21, 6, 1. — Das ist nicht nur herkömmliche Phrase!

[29]) Hinzuzufügen ist: In Ps. 61, 4, 4: *voluit itaque mundare vulnus, ut affectum sanaret ne inoboedientiae sors ulla remaneret.* — Exam. VI 9, 60: *integritas levi sorde aspersa.* — De Noe 7, 18: *ne sorde aliqua .. rupilla laedatur.*

[30]) S IV *non enim ex virili semine generatus est, sed natus de spiritu sancto et virgine Maria, utero editus virginali.* — Hymnus IV (PL 16, 1410) Str. 2: *Non ex virili semine, Sed mystico spiramine, Verbum Dei factum caro, Fructusque ventris floruit.* (Explan. Symboli, PL 17, col. 1156 D).

brosianischen Elemente in den Doxologien S I 24, IV 29, V 30, VI 24 und 26.[31]) Diese Einzelbeobachtungen[32]) erhalten indes ihre volle Beweiskraft erst im Zusammenhang mit allen oben angeführten Zeitindizien und mit der Tatsache, daß selbst diejenigen kleinen sprachlichen Eigentümlichkeiten, aus deren Summe sich der so oft beanstandete Stilunterschied gegenüber den

---

[31]) JbLw VIII (1928) p. 98f.

[32]) Hier noch einige mehr: S IV 3, 12: *non enim ex virili semine generatus* (vgl. Anm. 30) *est, sed natus de Spiritu Sancto et virgine Maria, utero editus virginali;* De Cain II 3, 11: .. *adrenit pro me utero editus virginali* .. — Der Ausdruck *series scripturarum* S I 6, 24; IV 1, 1 ist bei Ambrosius sehr häufig und stammt aus Origenes (Εἰρμὸς τοῦ ῥητοῦ u. ä.)! vgl. z. B.: Ambros. In Ps. 38, 1; 36, 80; 35, 5. 2; Exam. I 6, 22; II 3, 10; III 2, 7; De Par. 14, 68; 13, 65; De Cain II 9, 28; De Abr. II 3, 10; De Ios. 1, 1 etc. etc. — Nachstellung von *„sanctus"* S I 1, 3 *quemadmodum dixit apostolus sanctus;* V 4, 18 *apostoli sancti dicebant;* V 4, 25 *quo modo Iob sanctus pro filiis suis* .. vgl. Exam. VI 6, 39 *Solomonis sancti;* De Cain II 2, 7 *Levi sanctus.* De Noe 1, 1 *Noe sancti adorimur vitam;* De Is. 3, 6 *David sanctus;* De bon. mort. 12, 52 *Abraham sanctus;* De Iac. I 2, 6 *Iacob sanctus;* De Ios. 10, 56; De Patr. 4, 16; 8, 36 ebenso, und oft ähnlich! — *plerumque* im Sinne von *„saepe"* oder *„interdum"*: S VI 5, 20 *Plerumque negotiator venit ad orationem aut avarus. de pecunia cogitat* .. Vgl. Exam. (CSEL 32, 1, Seite und Zeile:) 25, 7; 49, 23; 52, 6; 26; 53, 10; 56, 1; 65, 4; etc. noch 30mal nur im Exameron! — *Non otiose dicis tu „amen"* (S IV 5, 25; vgl. S III 2, 13 *nolite otiosum putare!*) sehr gewohnt bei Ambrosius: (CSEL 32, 1, Seite und Zeile:) 15, 3; 33, 12; 73, 12; 214, 1; 283, 1; 304, 19; 306, 1; 314, 20; 320, 13; etc. etc. — Ähnlich ambrosianisch ist *„non mediocris"*: S V 4, 18: *Nolite putare mediocris esse virtutis* ..; S VI 3, 11: *Non est mediocre nec mediocris quaestio* ..; Vgl. (CSEL 32, 1, Seite und Zeile): 4, 1; 59, 16; 105, 19; 108, 10; 138, 1 ff; 265, 3; 404, 7; 441, 21; 572, 2; 584, 5; 591, 18; 501, 11; 544, 3; 605, 16; 624, 21; etc. etc. — *Habeo facere = possum facere:* S III 2, 11 *Venire habes ad altare* ... *videre habes quod antea non videbas.* Vgl. Ambros. In Ps. 40, 26, 2: *mordere habet calcaneum equi, quo Christus dominus vehebatur;* Exam. I 9, 33 *divina incipere habebat operatio;* 8, 29 *per ipsum habebant novorum partuum semina germinare;* De Par. 12, 54 *Deinde carnis* (scl. *Hevae ante lapsum!*) *est, quod non habeat desiderare;* 8, 40 *qui peccati substantiam haberet inducere;* De Cain II 8, 26: *Ubi enim frater habebat occidi* ...? De Abr. II 11, 91: *is qui incipere habet* etc. etc. — Sonderstellung des Evangelisten Johannes S III 2, 11 .. *qui vere prae ceteris vidit magna mysteria* .. *omnes quidem sancti evangelistae, omnes apostoli, praeter omnes tamen prudentior* (neu gewonnene Lesart!) *sanctus Iohannes* ... *Quidquid locutus est mysterium est.* Wiederholt von Ambrosius betont: In Ps. 118, 2, 6 *Iohannes, cum caput suum supra pectus Iesu domini reclinaret, hauriebat profunda secreta sapientiae;* Exp. Luc. Prol. 3: *Nemo enim, audeo dicere, tanta sublimitate sapientiae maiestatem dei vidit et nobis proprio sermone reseravit* etc. X 130: *Iohannes ergo, qui plenius divina penetravit mysteria* ... *Solus ergo me docet quod alii non docuerunt:* Ep. 63, 9: ist davon abhängig! Ep. 65, 4 *Sapientia autem dei Christus, in cuius pectore recumbebat Iohannes, ut de principali illo secretoque sapientiae hausisse divino proderetur mysteria.* De inst. virg. 7, 46: *Docuit hoc Iohannes, qui mystica magis scripsit; alii enim evangelistae scripserunt* etc. 7, 50: *Unde non miror prae ceteris locutum divina mysteria, cui praesto erat aula caelestium sacramentorum* (scl. *Maria!*); vgl. auch De incarn. 4, 29. — Die Invektive gegen die in der Kirche schwatzenden Frauen hat Schermann besonders unambrosianisch gefunden (S VI 3, 15 — 4, 17). Sie ist schon dem jungen Bischof Ambrosius eigen: De virgbs. III 3, 11 — 14: *Maxima est virtus tacendi, praesertim in ecclesia* ... *an quidquam est indignius quam oracula divina circumstrepi, ne audiantur, ne credantur, ne revelentur; circumsonare sacramenta confusis vocibus, ut impediatur oratio pro salute deprompta omnium?* etc. Und das muß er gottgeweihten Jungfrauen einschärfen!

andern Ambrosiusschriften ergeben soll, im echten Ambrosius ihre Parallelen finden. Wir können daher nicht daran vorbeigehen, auch diese Kleinarbeit noch zu leisten, ehe wir zu den letzten Beweisen selbst schreiten.

Was macht das Unliterarische, Unkünstlerische dieser Reden aus? — Es sind die immer wiederkehrenden kleinen Fragen wie: *Quare? Qua ratione? Quid est nisi . . .? Quid significat, nisi . . .? Quid sequitur? Quomodo? Vis (vultis) scire quia (quam, quod etc.) . . .?* Ferner die Aufforderungen zur Aufmerksamkeit wie: *Ergo videamus . . . Vide quia . . . Vide singula . . . Ut scias autem quia . . . Accipe (aliud) . . . Adverte . . . Audi . . . Hoc igitur adstruamus . . . Considera . . . Consideremus . . . Denique audi.* Ebenso wie sie der lebendigen, unterrichtenden Art von Taufkatechesen entsprechen, werden sie in eigentlichen Predigten naturgemäß seltener, in literarisch herausgegebenen Predigten aber kaum mehr fühlbar sein. Wenn sie trotzdem auch hier bei Ambrosius sich finden, und zwar genau in den gleichen Ausdrücken wie in S, so ist dies ein neues Anzeichen ambrosianischen Ursprungs. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu machen, die hier ganz überflüssig wäre, sei eine Zusammenstellung des Wichtigsten aus den bisher veröffentlichten Bänden des CSEL gegeben.

Quare? S I 2,7; 3,9; 5,18; II 1,2; 4,11; 5,14; 6,17; III 1,1; 2,7; IV 2,6. V 1,4; 3,12; 4,24. — Vgl. De fuga saec. 7,40: *estote astuti ut serpentes. quare sicut serpentes?* De Tobia 21,83: *. . lapidem qui est super molam . . . quare super molam?* — In Ps. 118, 3,11: *Sed quare dixit ‚vivam' et non dixit ‚vivo'?* 8,36: *quare autem non separetur adiecit . . .* In Ps. 35,21 *Quare torrentem voluptatis dixit . . et non torrente . .?* 36,13: *Quare non dixit tuas, sed cordis tui petitiones?* 43, 46: *non enim est illis commutatio. Quare non est illis commutatio?* 43,48 *. . . hoc non est consecutus. Quare non sit consecutus agnosce . .* 48,13 *. . . quis cognoscet eum? Quare nemo cognoscet? . . . sed quare solus hic redimet?* Exp. Luc. II 92: *. . descendit spiritus sanctus . . sicut columba . . . quare sicut columba . . .* (genau so S II 5,14!). X 69 *tollit ergo Petrus aurem. Quare Petrus?* X 88: *et ideo flevit. Quare flevit?*

Qua ratione? Quia . . .: S VI 3,12; VI 4,17. — Vgl. In Ps. 37, 35: *Qua ratione autem non cognovit . . . gloriantes? Quia . .* In Ps. 36,51: *Qua ratione non pedem, sed manum dixit, nisi forte ea, quoniam . .* De Noe 32,120 *deinde qua ratione . . . filium eius servituti addixit?* 34,127: *Qua ratione etiam Chus Nembroth gigantem generat . .?* De Abrah. I 77: *Qua ratione arietem? . . . Qua ratione suspensum? . . Qua causa cornibus suspensum, nisi quod . . .?* De Helia 15,56: *Qua ratione calix aureus? Quoniam . .* In Ps. 118, 12. 50, 4: *Qua ratione latum mandatum? . . .* 21, 8, 1: *Qua ratione beatus?* In Ps. 36,51: *Qua ratione non pedem, sed manum dixit . . .?* In Ps. 37,35 *Qua ratione autem non cognovit . . gloriantes? Quia . .* In Ps. 40,34 *Qua ratione ergo inimicus non est laetatus super eum? Quia . .* Exp. Luc. III 30: *Et qua ratione . . . putavit commemorationem esse faciendam?* etc. etc. — In den gut ausgearbeiteten Schriften ist das indirekt fragende „*Qua ratione*" mit Konjunktiv, abhängig von einem Verbum des Sagens oder Hörens, vorherrschend.

Quid est . . . nisi? Quid significat . . . nisi . .? — Auch einfach: *Quid est . . .? Quid significat . . .?* — S I 6,22; 5,12; II 1,1; 2,5; 7,23; 4,13; 5,15; 6,17; 6,19; III 1, 2; 2, 12. 14; IV 4, 13. 19; V, 2, 7. 9; 4,27; VI 2,10; 3,15; 4,18. — Vgl. De Paradiso 3,13: *Erat fons qui inrigaret paradisum. Qui fons, nisi Dominus . .?* 11,50: *Quis est iste sopor, nisi quia . . .?* 11,49 *Quae igitur absolutio est, nisi quia . . .?* 8,39 *Quid est enim peccatum nisi . .?* 14,68 *Quid est ‚ad vesperum', nisi . . .?* De Cain I 18: *Quid est enim . . . nisi . .?* De Isaac 4,21: *Quid est enim puteus . . . nisi . .?* 4,33 *Quid est*

hoc nisi forte . . ? 7,60: *Quid est ergo malitia nisi . . ?* De bono mort. 4,15 *Quid est enim mors nisi . . ?* 7,28 *et quid est ipsa scientia nisi . . . ?* De Iacob II 30 *Quid est enim luctari cum deo nisi . . ?* — De Isaac 4,22 *Puteus . . . quid aliud significat nisi . . . ?* De Ios. II 7 *Obiurgatio autem patris quid significat nisi . . . ?* Exp. Luc. Prol. 2 *Quid enim aliud significant tres illi putei . . . ?* X 128 *Monumentorum autem reseratio quid aliud nisi . . . significat . . . ?*

Quomodo als direkte Frage nach einer Schriftstelle oder nach der noch unbewiesenen Behauptung des Redners (S I 2,7; IV 3,10; 4,17; VI 2,6.7) ist bei Ambrosius, besonders in den Psalmen- und im Lukaskommentar außerordentlich häufig. Beispiele anzuführen ist hier überflüssig.

Vis scire quia (quam, quid etc.)? — S II 5,14; IV 2,5.6; 4,16.21. — Vgl. In Ps. 45,5 *Vis scire quam rerum sit? Audi . .* 45,7: *Vis scire quam de nobis . . dictum sit?* In Ps. 39,20,1: *Vis scire quia non cum Christo Adam?* In Ps. 36,36 *Vis scire quam mors ipsius vita sit? . .* In Ps. 118,5,45: *Vis scire, quam dulcia iudicia domini? . .* 21,19,2: *Vis scire quam infirmus sit . . ?* — Aber auch Exameron V 23,80 *Vis scire quia theca profectionis est?* De Paradiso 9,42 *Vis scire quam bonus panis?* und Exp. Luc. II 45 *Vultis scire quam bonum meritum habeant?* III 25 *Vis scire quam sit utilis saepis?* III 43 *Vis scire qui sederit?* und öfter! Der Gebrauch der rhetorischen Frage überhaupt, wofür alles Angeführte nur ein kleiner Ausschnitt ist, begegnet bei Ambrosius überaus häufig. Es darf uns also sicher nicht wundern, wenn die rhetorische Frage gerade in S so häufig ist. Eine sehr merkwürdige Überleitungsformel, nicht in Frageform, doch dem eben erwähnten „*Vis scire . . ?*" sehr verwandt ist:

„*Ut scias autem . .*" oder „*Denique ut scias . . .*" wie S IV 6,26. *Ut scias autem: hoc est sacramentum, cuius figura ante praecessit.* S V 2,10 *Non potes sequi Christum, nisi ipse te adtrahat. Denique ut scias: cum exaltatus, inquit, fuero, omnia traham ad me ipsum.* — Diese Formel ist bei Ambrosius ungeheuer häufig: In Ps. 43, 34, 2 *Ut scias autem qui sint inimici tui, audi dicentem . .* In Ps. 43,94,2: *Denique ut scias, quia dilatavit Paulo dominus Iesus, audi . . . dicentem . .* In Ps. 37,41,1: *Denique ut scias de Christo magis intellegendum, addidit . . .* In Ps. 36,32,3 *Ut scias autem quia dies boni sunt, audi dicentem . . .* Ähnlich In Ps. 118,5,14.16; 11,8; De bon. mort. 3,9; De ob. Val. 47; Examer. VI 7,43; De Par. 15,73; De Cain I 8,30; 9,37; De Abrah. I 9,93 etc. etc.

Es folgen die Aufforderungen des Redners an sich selbst:

Hoc ergo absolvamus! VI 3,11. („Das also laßt uns behandeln, erledigen!") Vgl. De Fuga saec. 2,5 Ende: *De singulis ergo oportet dicere atque eo ordine quo proposuimus quaesita absolvere.* Exp. Luc. VII 71 *Ut eum locum qui propositus est nobis planius possimus absolvere, veterem . . repetamus historiam. — Absolvere* = (vollkommen) behandeln auch De Par. 1,1; 5,26; und öfter.

Hoc igitur adstruamus! S IV 4,14. — Vgl. De parad. 8,41 . . *id si possumus adstruamus . .* De Cain II 3,10 *Et ut praeceptum legis exemplo adstruamus . .* De interp. Iob et Dav. IV 5,20 *Ut hoc adstruamus, veni mecum ad scripturae sacrae exordium . . .* ib. 9,33: *adstruamus hunc locum, si possumus, etiam alterius prophetae exemplo. — Adstruere* = beweisen vgl. auch Exam. III 63; I 3; De Noe 11,37; 6,13; 11,36; De Abr. II 55; De bon. mort. 10,43; De Ios. 5,22; und sehr oft.

Nunc ergo consideremus! S II 5,14. — Vgl. Exam. II 1,3; 2,5; III 3,12; 4,17; De Parad. 9,42; De Cain II 2,7; 6,18; 9,27; 9,34; De Noe 12,39; 17,59; 22,80; und sehr häufig in allen Schriften des Ambrosius!

Der Zuhörer wird immer wieder zur Aufmerksamkeit aufgefordert mit:

Accipe, accipe aliud! S I 2,7; II 5,15; IV 3,10; 4,17.18; 5,21; V 1,4; VI 2,6. Das ist bei Ambrosius wieder außerordentlich häufig. Vgl. z. B. In Ps. 43,17: *Accipe aliud: Quid est nervus nisi quo corpus omne constringitur?*

ib. 18: *accipe adhuc, quia ipsum significavit Moyses!* ib. 57: *Quid sit parabola, accipe!* In Ps. 35,4 *Accipe aliud: Dixerat quidem ... accipe dei vocem: Et tu Bethlehem ... adverte mysterium!* Ähnlich immer wieder.

Audi .. quia ...! S I 2,7; II 2,4; 6,18.19; IV 2,5.6; 4,15; V 1,1; 3, 12; VI 2,9.3.15; VI 4,16; 5,24. — Vgl. In Ps. 43,17 *Audi quia ipsum taurum dicit* .. ib. 43,22: *Audi quomodo nos liberet* .. ib. 43,29 *Audi etiam alibi, quia intus est deus* .. ib. 43,34: *Audi quia novissimus in saeculo inter primos sit apud Christum* .. ib. 43,40: *Audi ergo, quomodo disseminatio fuerit* ... ib. 43,16: *Quaeris testimonium? Audi de se dicentem* .... ib. 43,37 *Quaeris quomodo factus sit? Audi dicentem* .. — Die Formel ist natürlich wieder in denjenigen Schriften sehr häufig, die am besten den ursprünglichen frischen Ton der Rede bewahrt haben, so auch in Exameron (besonders häufig VI 7,41—8,50, eine offenbar weniger gut überarbeitete Stelle, wie der oben so oft zitierte Psalm 43, der bekanntlich von Ambrosius nicht mehr vollendet worden ist!), De Cain et Abel, De bono mortis, Psalmenkommentare, Lukaskommentar. Niemals in De paradiso, De Iacob, De Ioseph, De Patriarchis!

Considera ... mit ind. Frage oder Akk. Obj.: S I 2,4.6.7; III 2,12. — Vgl. Exam. I 8,28; IV 1,2; 6,26.27; 8,31; V 4,10; VI 9,72; De Parad. 3,12; 10,50; 11,52; 15,75.77; De Cain I 10,42; De Noe 17,60; 29,110; De Abr. I 9, 83.86; De Isaac 3,8; 4,30; De Iacob I 6,25.26; De Ios. 6,31.32; De fuga saec. 8,50; De Interp. I 3,6; II 4,16; 5,17; III 3,9; De Helia 10,34 (hier als Einzelsatz auf das Folgende weisend: *considera: Quadragesima totis praeter sabbatum et dominicam ieiunatur diebus. Hoc ieiunium domini pascha concludit*); 21,79; und so in allen Schriften, besonders häufig wieder in den Explanationes Psalmorum XII und im Lukaskommentar.

Didicisti ergo, quod (quia) ... oder *hoc:* S IV 4,19.20; V 1,4. — Vgl. De Cain I 7,27 *Didicisti ergo humilitatem magis sequi quam adrogantiam ... noli neglegere* .. De fuga saec. 6,33 *Didicisti quomodo hinc fugias: Quid moraris?* In Ps. 118,10.47,1 *Didicisti cor esse mundandum: disce quemadmodum mundes.* Oft kommt dafür auch *Didicimus ergo* .. vor.

Habes ... am Ende eines Beweises: S I 5,19; II 3,9 (dreimal); VI 5,21; als Einführung eines Schriftbeweises: III 1,4; VI 3,14; V 3,14; VI 2,6.8. Für die erste Verwendung vgl. De Abrah. II 6,30 *Habes ergo primae praeceptum sententiae* ... De Iacob I 6,21 Ende: *habes igitur quibus latio tibi profuit legis:* De Patr. 4,20 *Habes ergo incarnationem, accipe passionem.* De Ios. 5,23 Ende: *habes post prima verba, quid carea.* De fuga saec. 3,14 *Habes primum praeceptum ad imaginem dei. secundum* ... 3,15 *Habes quae bona legis sint* ... De interp. Iob II 4,12 Ende: *Habes ergo non esse laudabilem* ... In Ps. 118,3, 23,1 *Habes igitur quomodo auferas velamen* ... ib. 3,29,2 *Habes operationem inmaculati corporis, habes remissionem divinitatis.* In Ps. 1,37,2 *Habes duorum fluminum decursus Geon et Phison* ... *Habes Tigrin et Euphraten flumina.* etc. Als Einleitung für Schriftbeweise bzw. neue Schriftbeweise sind die Beispiele in Ambrosius fast auf jeder Seite: *Habes hoc in* .. *Habes hoc et alibi* .. *Habes scriptum etc.*

Vide mit ind. Frage oder Akk. Obj. (bes. „*singula*", „*mysterium*") oder mit *quia:* S I 5,15; 6,21; II 3,8; III 1,4.2,6; IV 5,22.23; 6,26; V 1,3; 2,10; 3, 13; 4,28.29. — Bei Ambrosius besonders häufig in den Psalmenkommentaren und im Lukaskommentar. Man vgl. aus den vielen Beispielen nur etwa: In Ps. 1,15,1; 16,1; 33,2; In Ps. 35,15.2.3; 25.1; In Ps. 36, 36, 4; 40,3; In Ps. 37,32,2 *Vide singula;* ebenso: In Ps. 37,47,1; etc. etc. — Fast ebenso häufig findet man das schlußfolgernde „*vides ergo, quod*" *(quia)* bei Ambrosius. Vgl. z. B. Exam. I 3,9: *Vides quia hoc non homo invenit, sed deus adnuntiavit;* cf. V 21,70; VI 4,28; De Parad. 4,24; 9,45; 11,52,12,58 etc. etc.

So sieht es also in Wirklichkeit mit den von den Maurinern und vielen anderen so beanstandeten „*frigidis illis et puerilibus interrogatis*" aus, deren sich sonst Ambrosius enthalte![33]) Die Wahrheit ist: Sie finden sich in S ge-

[33]) Mauriner: PL 16,415.

häufter als in den literarisch ausgearbeiteten Ambrosiuswerken. Sie sind aber auch darin vorhanden und zwar um so mehr, je weniger Überarbeitung des mündlichen Vortrags vorliegt. Wir sahen immer wieder, daß dies gerade in dem Psalmenkommentar der Fall ist, über dessen Vollendung der Verfasser gestorben ist! Daraus folgt allerdings für den mündlichen Vortrag des großen Bischofs von Mailand, daß er oft viel einfacher und durchsichtiger war als uns seine durchgefeilten Werke für gewöhnlich ahnen lassen. Die Häufung der kleinen Fragen und Antworten in S ergibt sich einfach aus dem Charakter von Katechesen, den diese Osterwochenvorträge doch haben mußten, zumal wenn schon „viele Kinder" dabei waren![34]) Und dazu daraus, daß sie nicht vom Meister selbst herausgegeben sind. Seine Ausgabe dieser uns so unmittelbar und frisch anmutenden Vorträge stellt eben „De Mysteriis" dar.

Daß dies der Fall ist, ergibt sich vollends aus den eigentlichen Entsprechungen zwischen S und Ambrosius, die unmöglich das Werk eines Nachahmers sein können, also durchschlagend den ambrosianischen Ursprung der Katechesen beweisen.

Jeder Ambrosiuskenner weiß, daß der vielbeschäftigte Mailänder Prediger und Schriftsteller in allen seinen Werken, zumal in jenen, wo er am meisten Eigenes gibt, sehr oft sein eigener Nachahmer ist. So bemerken die Mauriner z. B. zu Epist. 63,94 (PL 16,1214 Df.): *Quidquid hoc et sequenti numero dicitur, tantam affinitatem habet cum expositione huius ipsius versiculi serm. 12 in Ps. CXVIII, num. 38 et 39, ut negari nequeat idem hic factum ab Ambrosio, quod ei subinde usu venire saepe advertimus: nimirum ipsum quae alicubi commode a se tractata arbitraretur, alio etiam pro re nata et argumento transferre consuevisse.* Zur gleichen Epistel verweisen sie noch auf weitere Entsprechungen im übrigen Ambrosius, so zu § 100 auf De Jacob II 4,14 bzw. De offic. I 21,91; § 101 über die Siebenzahl als Zahlsymbol der Sündenvergebung: *mysticam hanc eiusdem numeri explicationem tot locis tractat, ut apud eum vix quidquam aliud occurat frequentius;* zu § 109 über Maria am Kreuz des Herrn auf Exp. Luc. X 129—131. Sie hätten gerade dazu noch eine ganze Reihe ähnlicher Stellen anführen können. — Der scharfsinnige Ambrosiusforscher Wilhelm Wilbrand hat in seinem Aufsatz „Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Ambrosius" (Hist. Jahrbuch 41, 2, 1921, S. 1—19) gerade auf Grund solcher Entsprechungen das zeitliche Verhältnis der verschiedenen Ambrosiusschriften und ihre Abfassungszeit untersucht. Geht man diesen Parallelstellen genauer nach, so bemerkt man, daß es sich dabei meist um freie Anlehnung, nicht um Übernahme handelt: Der Beweisgang ist der gleiche, die verwendeten Bibelstellen sind dieselben, die sprachliche Formung weist ähnliche Züge auf, die aber meist bunt durcheinander gewürfelt sind. Man vergleiche z. B. einmal, wie Hymnus V in Exp. Luc. VI 85—87 seine Entsprechung hat. Die Ähnlichkeit beginnt bei der letzten Strophe, springt dann zur 7. *(Quis haec videns mirabitur)*, zur 5., dann zur 4., dann

[34]) Vgl. Paulinus in der Vita Ambrosii c. 48 (PL 14,46 BC): . . . *quem plurimi infantes baptizati, cum a fonte venirent, viderunt* (scl. *Ambrosium defunctum*). — Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Erwachsenentaufe nicht noch immer die Regelform war. Vgl. oben S. 4!

zur 6.[35]). Genau diese Art von Entsprechungen nun finden sich zwischen S und sicher echten Ambrosiuswerken, und zwar gerade da, wo De Mysteriis die Vorlage für S nicht gewesen sein kann! Wir stellen die einzelnen Texte einander gegenüber und machen durch eingesetzte Klammerzahlen auf die Entsprechungen aufmerksam.

1) S II 7,20.21 — De Spiritu Sancto II 10,105

Tertio interrogatus es (1): *Credis et in Spiritum Sanctum? Dixisti: Credo, tertio mersisti, ut multiplicem lapsum superioris aetatis absolveret trina confessio* (2). *Denique, ut vobis adferamus exemplum, Sanctus apostolus Petrus* (3), *posteaquam in passione domini lapsus videretur infirmitate condicionis humanae, qui ante negaverat, postea ut illum lapsum aboleret et solveret* (4), *tertio interrogatur* (5) *a Christo, si Christum amaret* (6). *Tum ille dicit: Tu nosti, domine, quia amo te. Tertio dixit, ut tertio absolveretur* (7).

Et ideo in mysteriis interrogatio trina defertur (1) *et confirmatio trina celebratur, nec potest quis nisi trina confessione purgari* (2). *Unde et ipse Petrus* (3) *in evangelio tertio interrogatur* (5), *utrum diligat dominum* (6), *ut trina responsione* (7) *vincula quae dominum negando contraxerat et quibus se ipse ligavit* (4), *absolverentur* (7).

Der Gedankengang ist der gleiche: Dreifache Frage bei der Taufe, dreifache Antwort (1), Reinigung von der Sünde durch die *„trina confessio“* (2), Anführung des Beispiels Petri (3), der nach vorausgegangener Verleugnung des Herrn (4) zum drittenmal gefragt wird (5), ob er den Herrn liebe (6), und der erst nach der dritten Antwort von der Sünde freigesprochen werden sollte (7). Wörtliche Übereinstimmung herrscht z. T. bei (2) *„trina confessio“*, (5) *„tertio interrogatur“*, alles übrige ist freie Anlehnung bei durchaus parallelem Gedankengang. Das kleine *„denique“* womit das Beispiel Petri eingeleitet wird (in De Sp. S *„unde“*!) liefert uns noch einen kleinen Beitrag für ambrosianischen Ursprung, da gerade diese Einleitungspartikel bei Ambrosius ungeheuer oft vor Beispielen aus der Schrift gebraucht wird im Sinne von *„unde“* (=„daher auch“)[36]). De mysteriis hat keine Parallele zu dem Stück. Apologia David I 9,50 ist anders ausgerichtet und gebaut und mit Expos. Luc. X 89,90 verwandt!

---

[35]) Vgl. Hieronymus Frank O.S.B. im JbLw XII, 147 (A. S. Walpole Early Latin Hymns 1922. p. 62 ff.)

[36]) Vgl. S III 2,5; IV 2,7; 5,23; VI 5,25. — Aus Ambrosius vgl. aus vielen Beispielen: In Ps. 61,14: *Sitivit pro nobis et maxime in passione; denique dixit ‚sitio‘. Tunc itaque sitiebat, quando de latere suo restinctura sitim omnium virae aquae fluenta fundebat. Denique scriptum est: Flumina de ventre eius fluent aquae vivae.* — In Ps. 61,18: *Homines mobiles, lubrici ad delinquendum, faciles ad errandum. Denique de Iudaeis dictum est: Transeunter autem blasphemabant eum.* — Ebenda: *Stantes enim, non transeuntes sunt pedes benedictum. Denique et vineam . . . transeuntes vindemiant . . . sicut in Threnis Hieremiae legimus: Tenuerunt super te manus omnes transeuntes . . .* In Ps. 37,37,2: *Qui sic orat, non est a domino gemitus eius absconditus. Denique Petri sancti gemitus et cognitus et exauditus est, quando flevit amarissime . . .* Vgl. weiter In Ps. 37,38,2; In Ps. 39,21,2,3. — Im Exameron z. B. kommt *„denique“* 70mal vor, davon 22mal zur Einführung eines Schrifttextes als Begründung des Vorausgehenden, 46mal zur Einführung eines begründenden

2) S III 1,7 — De Spiritu Sancto I,12—15, besonders 15

Die Stelle S III 1,4—7 war für die Mauriner wegen ihrer Polemik gegen die römische Kirche mit ein Grund zur Bezweiflung der Echtheit von S. Sie haben nicht bemerkt, daß im Prolog zu De Spir. Sancto (der übrigens der überarbeitete Rest einer Osterpredigt zu sein scheint[37]), die gleiche Polemik zur Verteidigung des Gebrauchs der Fußwaschung bei der Taufe in literarisch überarbeiteter Form vorliegt. Gewiß ist die Stelle auch in De mysteriis 6,31—33 verwertet, doch in so feiner Zurichtung, daß die Polemik von S gänzlich verwischt ist: Es wird einfach die Geschichte von der Fußwaschung nach Joh. 13 erzählt und daraus gefolgert: Petrus mußte sich die Füße waschen lassen, um das *„primi hominis de successione peccatum"*, die *„haereditaria peccata"* zu entfernen. In der Expl. Ps. 48,9 hat Ambrosius später diesen mißverständlichen Ausdruck selbst verbessert mit den Worten: *unde reor iniquitatem calcanei magis lubricum delinquendi quam reatum aliquem nostri esse delicti, meritoque dominus ... lavemus, inquit, et pedes, ut calcanei lubricum possimus auferre ...* Aber von ausgesprochener Polemik ist in M nichts zu finden. Ganz anders in De Spiritu Sancto!

In § 12 wird zunächst ausgeführt, wie Christus, in Erfüllung des Taues auf dem Vlies des Gedeon, den Jüngern die Füße wusch. Dann fährt er fort: *Et nunc extendantur pedes animorum nostrorum. Vult Dominus Jesus et nostros lavare pedes; non enim Petro soli, sed unicuique dicit fideli*[38]*): Nisi lavero tibi pedes, non habebis mecum partem.* Im § 13 wird der Herr gebeten, nicht nur die Füße, sondern auch das Haupt zu waschen, nicht nur die Füße des Leibes, sondern auch die Schritte *(vestigia)* des Geistes, mit der Begründung: *„Volo exuere omnes nostrae sordes fragilitatis"*. In § 14 wird dann noch der ausdrückliche Auftrag des Herrn erwähnt, das Beispiel der Fußwaschung nachzuahmen (Joh. 13,13f.) Daran schließt sich nun die gedanklich mit S III 1, 5—7 verwandte Stelle, die freilich sprachlich ganz anders geformt ist, doch die gleichen Elemente der Polemik enthält:

De Sp. S. I 15	S III 1,4—7
Volo ergo et ego pedes lavare fratrum meorum, volo domini inplere mandatum (1a) *volo in me non verecundari, non dedignari, quod ipse prius fecit. Bonum mysterium humilitatis, quia dum alienas sordes lavo, meas abluo* (1b). *Sed non hoc omnes haurire poterant mysterium. Lavare voluit quidem et Abraham pedes sed hospitalitatis affectu; volebat et Gedeon lavare pedes angeli domini, qui apparuit sibi, sed volebat uni, volebat quasi is, qui deferret obsequium* (2), *non qui donaret*	*... vide humilitatem, vide gratiam, vide sanctificationem, nisi lavero, inquit, tibi pedes, non habebis mecum partem ...* (1) *sunt tamen qui dicant... quia hoc non in mysterio faciendum est, non in baptismate, non in regeneratione, sed quasi hospiti pedes lavandi sint* (2). *Sed aliud est humilitatis, aliud sanctificationis. denique audi quia mysterium est et sanctificatio: nisi lavero, inquit, tibi pedes, non habebis mecum partem* (3). *Hoc ideo dico, non quo ego alios reprehendam, sed mea officia ipse commendem* (1a)

Beispiels, nur zweimal rein kopulativ. — Ambrosius ist bei Roensch, Semasiologische Beiträge II (1888) S. 65 f. nicht erwähnt. Die richtige Übersetzung für Ambrosius' *„denique"* ist sicher „daher auch" im Sinne einer Begründung durch Schrifttext oder Beispiel.

[37]) G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche ... (1897) S. 110: De Spir. S. sei „Zur Zeit der feierlichen Taufen" verfaßt! — Mehr zeigt De Sp. S. I,17 f.!

[38]) *„Fidelis"* = Getaufter! vgl. S I 1,1 und Morin JbLw VIII S. 103.

consortium. Hoc mysterium magnum est, quod nemo cognovit. Denique Petro dixit: Quod ego facio, tu nescis; cognosces postea. Hoc, inquam, divinum mysterium est (3), *quod etiam qui laverint requirent. Non est ergo simplex aqua caelestis mysterii, per quam consequimur, ut partem cum Christo habere mereamur* (4).

... respondit illi dominus, quia dixerat ‚manus et caput': qui lavit non necesse habet iterum lavare, nisi ut solos pedes lavet ... ideo lavas pedes, ut in ea parte, in qua insidiatus est serpens, maius subsidium sanctificationis accedat, quo postea te subplantare non possit. lavas ergo pedes, ut laves venena serpentis (4). *ad humilitatem quoque proficit, ut in mysterio non erubescamus, quod dedignamur in obsequio* (1b).

Das dreimal wiederholte *„volo"*, die fünfmalige Wiederholung des Mysteriencharakters der Fußwaschung, mit der ausdrücklichen Abweisung, als handle es sich um *„simplex aqua"*, um bloße *„hospitalitas"* oder *„humilitas"*, läßt die polemische Tendenz des Ganzen klar hervortreten. Doch beschränkt sich die Polemik auf Verteidigung des eigenen Brauchs: *„Volo ergo et ego pedes lavare fratrum"*, genau wie in S: *Hoc ideo dico, non quo ego alios reprehendam, sed mea officia ipse commendem"*. Dabei lassen sich wieder einzelne sich entsprechende Abschnitte erkennen: (1a) Verteidigung der eigenen Praxis: *Volo ergo et ego pedes lavare fratrum meorum, volo domini implere mandatum,* mit S: *Hoc ideo dico ... ipse commendem.* Das Demutsbeispiel des Bischofs: *Volo in me non verecundari, non dedignari, quod ipse prius fecit. Bonum mysterium humilitatis ...* mit S: *Ad humilitatem quoque proficit, ut in mysterio non erubescamus, quod dedignamur in obsequio.* (2) Gegenüberstellung von *mysterium und hospitalitas: Sed non hoc omnes haurire poterant mysterium. Lavare voluit quidem et Abraham pedes, sed hospitalitatis affectu; volebat et Gedeon ... quasi is qui deferret obsequium* mit S: *Sunt tamen qui dicant, quia hoc non in mysterio faciendum est, ... sed quasi hospiti pedes lavandi sint.* (3) Betonung des Mysteriumcharakters: *Hoc mysterium magnum est, quod nemo cognovit ... Hoc, inquam, divinum mysterium est* mit S: *Sed aliud est humilitatis, aliud sanctificationis. Denique audi quia mysterium est et sanctificatio: Nisi lavero, inquit, tibi pedes, non habebis mecum partem.* (4) Notwendigkeit der Fußwaschung auch für Getaufte: *Hoc divinum mysterium est, quod etiam qui laverint requirent. Non est ergo simplex aqua mysterii caelestis, per quam consequimur, ut partem cum Christo habere mereamur* mit S: *Respondit illi dominus ... Qui lavit, non necesse habet iterum lavare, nisi ut solos pedes lavet, ... etc.* Man beachte die Parallele: *mysterium ... quod etiam qui laverint* (im reflexiven Sinne: *lavo* = ich wasche mich = Taufe!) *requirent* mit: *Qui lavit ... necesse habet ... ut solos pedes lavet.* — Also wiederum: Gleicher Gedankengang, gleiche Polemik, in De Spiritu Sancto literarisch überarbeitet, in S ursprünglich und frisch! Wir werden uns jedoch zu hüten haben, daraus eine Abhängigkeit der Schrift De Sp. S. von S zu folgern. Erst wenn wir noch weitere Parallelen zwischen S und Ambrosius durchgegangen haben, wird es uns vielleicht möglich sein, über das Verhältnis von S zu all den Ambrosiuswerken eine Vermutung aufzustellen. De Spiritu Sancto gehört sicher zum frühen Schrifttum des Mailänder Bischofs (um Ostern 381). Es findet sich aber an der gleichen Stelle in S auch eine Entsprechung handgreiflicher Art mit einer Altersschrift: Explanatio Ps. 48, verfasst nach 389 [39]).

3) S III 1,7 — In Ps. 48,8,1.2

S III 1,7	In Ps. 48, 8, 1. 2; 9, 2
Recedit ergo culpa (1) *sed quia Adam subplantatus a diabolo est et venenum ei suffusum est supra pedes* (2), *ideo lavas pedes ut in ea parte, in qua insidiatus est serpens, maius subsidium sanctificationis accedat, quo postea te subplantare non possit* (3). *Lavas ergo pedes, ut laves venena serpentis* (4).	*Alia est iniquitas nostra* (1), *alia calcanei nostri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus et* (2) *obnoxiam haereditatem successionis humanae suo vulneri dereliquit, ut omnes illo vulnere claudicemus, unde dominus discipulis pedes lavit, ut lavaret venena serpentis . . .* (4) *9, 2: Meritoque dominus . . . : Lavemus, inquit, et pedes, ut calcanei lubricum possimus auferre, quo fida statio possit esse virtutum* (3).

Wir sahen schon vorhin, daß in De mysteriis 6,32 die Parallele zu S vorliegt. Sie lautet: *Mundus erat Petrus, sed plantam lavare debebat; habebat enim primi hominis de successione peccatum, quando eum supplantavit serpens et persuasit errorem. Ideo planta eius abluitur, ut hereditaria peccata tollantur; nostra enim propria per baptismum relaxantur.* Man sieht sofort, daß trotz inhaltlicher Verwandtschaft aller drei Stellen, die sprachliche Ähnlichkeit zwischen S und Ps. 48 größer ist als zwischen S und M oder zwischen M und Ps. 48. Wörtliche Übereinstimmung herrscht nur zwischen S und Ps. 48: *Lavas ergo pedes, ut laves venena serpentis* (S). *Unde dominus discipulis pedes lavit, ut lavaret venena serpentis* (Ps. 48). Auch *quo postea te subplantare non possit* (S) und *quo fida statio possit esse virtutum* (Ps. 48) ist nicht nur inhaltlich genau das gleiche, sondern auch sprachlich ähnlich geformt. Der unglückliche Ausdruck in M *ut hereditaria peccata tollantur; nostra enim propria per baptismum relaxantur* stammt aus dem in M ersichtlichen Streben, die ganze im lebendigen Vortrag von S betonte Polemik abzustreifen und alles an den Verlauf des Evangeliums von der Fußwaschung aufzureihen. Daher ist bis „*tollantur*" auch nur von Petrus die Rede. Daß S hier eine Überarbeitung von M vorstelle, wie Schermann und Dudden gemeint haben, ist gänzlich undenkbar, weil eben S auch hier wie im ganzen die Ursprünglichkeit der lebendigen Rede auf Schritt und Tritt gegenüber der literarischen Art von M erkennen läßt. Man lese einmal S III 1,4—7 und halte den bloßen Passus M 6,31—33 daneben!

Noch eine dritte Ambrosiusparallele findet sich an der gleichen Stelle von der Fußwaschung in S. Augustinus hat sie uns erhalten im IV. Buch Contra duas epistulas Pelagii 11. Sie stammt aus dem verlorenen Esaiaskommentar des hl. Ambrosius und entspricht S III 1,6:

4) S III 1,6 — Esaiaskommentar (Aug. Contra 2 ep. Pel. IV 11)

S III 1, 6	Esaiaskommentar
. . . ipse Petrus, ubi ait: Domine, non solum pedes, sed etiam manus et caput (1). *vide fidem! Quod ante excusavit* (2), *humilitatis fuit, quod postea se obtulit* (3), *devotionis et fidei.*	*Et alio loco in eodem opere loquens de apostolo Petro: Ipse se obtulit* (3), *inquit, quod ante putabat esse peccatum* (2), *lavari sibi non solum pedes, sed et manus et caput poscens* (1), *quod illico intellexisset lavacro pedum, qui in primo lapsi sunt homine, sordem obnoxiae successionis aboleri.*

[39]) Palanque, St. Ambr. et L'Empire Rom. 1933, p. 551.

Der Aufbau ist im Esaiaskommentar gerade umgekehrt als in S, wie aus den oben beigesetzten Klammerzahlen ersichtlich ist. Doch ist die Verwandtschaft durch den Gegensatz *„ante excusavit"* – *„ante putabat esse peccatum"* mit *„postea se obtulit"* = *„Ipse se obtulit"* unverkennbar. Man sieht aber ferner wieder aus der Esaiaskommentarstelle, wie eine kleine Entsprechung auch mit der unter Nr. 3 erwähnten Psalmenkommentarstelle zu Ps. 48 vorliegt: Ps. 48, 8, 1: *„et obnoxiam hereditatem successionis humanae ..."* — Esaiaskomm. *„sordem obnoxiae successionis aboleri"*, wobei zugleich der Singular *„sors"* wieder auftaucht, den wir oben schon als ambrosianisch erkannt haben. Es ist schon so: Ambrosius verrät sich immer wieder als Verfasser, weil er gewisse ihm geläufige Gedankengänge an den verschiedensten Stellen seiner Werke in immer neuer Variierung, aber unter immer erneutem Gebrauch der Grundmotive erklingen läßt. Die kleine Verbindung *„devotionis et fidei"* am Schluß der Stelle in S III 1,6 oben ist ebenfalls ein oft wiederkehrendes Motiv aus ambrosianischen Sprachmelodien, das jedem Kenner sofort vertraut ist[40]). — Machen wir hier einmal halt und überlegen wir: Zu den verschiedensten Zeiten kommt Ambrosius auf die „Notwendigkeit" der Fußwaschung für alle Getauften zu sprechen: 381 in De Spir. S., ca. 395 In Ps. 48, wieder im Esaiaskommentar, übrigens auch in De virginitate, das ich mit Wilbrand den Jahren 388—390 zuschreibe (De virgte 10, 57!). Dazu paßt doch die Verteidigung des Brauchs in S III vortrefflich. Und dann: Auf einer einzigen Seite in S III 1,4—7 finden sich in buntem Durcheinander gedankliche und sprachliche Anklänge an drei Stellen aus sicher ambrosianischen Werken, nicht abgeschrieben, sondern in freier Gestaltung und doch immer bis in die letzten Winkel des Ausdrucks hinein, bis in die letzten Falten des Gedankens hinein ambrosianisch geprägt! Es ist einfach ausgeschlossen, daß ein Nachahmer sich so in die Denk- und Sprechweise des großen Bischofs hineingelebt haben sollte; das kann nur Ambrosius selbst sein! — Doch wir sind noch nicht zu Ende.

5) S II, 1,1 — De Noe 4,10

Quid est diluvium, nisi in quo iustus ad seminarium iustitiae reservatur (1), *peccatum moritur? Ideo dominus videns hominum pullulare delicta iustum solum cum sua progenie reservavit* (2) *... sola iusti prosapia et forma permansit* (3).

Simul ostenditur quod hominem iustum non obumbret aliorum offensio, quando ipse ad totius reservatur generis seminarium (1), *qui non generationis nobilitate, sed iustitiae et perfectionis merito laudatur* (2). *Probati enim viri genus virtutum prosapia est* (3) ...

In M 3,10.11 ist zwar auch von der Sündflut die Rede. Doch entspricht dort unserer Stelle nur der Satz *„et iustum Noe in arcam iussit ascendere"*

[40]) *„devotionis et fidei"* z. B. (nach Seiten- und Zeilenzahlen bei Schenkl CSEL) Vol. 32, 1: Seite 115, 14; 393, 23; 656, 10; 679, 4; Vol. 32, 2: Seite 19, 8; 101, 20; 241, 6; 289, 2; 512, 8; In Ps. 118 (Vol. 62 CSEL) Seite 93, 4; 151, 11; 295, 21; 399, 18; 404, 17; 406, 24; 354, 4; 491, 11; In Ps. duodecim (Vol. 64 CSEL) Seite 110, 4; 111, 5; 342, 9; 359, 11. — Das gleiche Paar in andern Kasusverbindungen: Exp. Luc. (Vol. 32, 4) Seite 334, 25; 496, 19; In Ps. duodecim (Vol. 64) Seite 40, 16; 112, 13; 133, 28; 358, 14; 66, 16; In Ps. 118 (Vol. 62) Seite 366, 7; 247, 10; 406, 9; 450, 20; Vol. 32, 2: Seite 398, 24; 333, 14; 268, 21; 141, 19; 108, 5; 120, 17; 73, 9; 49, 22; Vol. 32, 1: Seite 681, 10; 531, 14; 442, 10; 18, 2; 382, 9.

(scl. *Deus*), nichts von „*seminarium iustitiae*“ etc. — Die Entsprechung mit De Noe dagegen ist vollständig: (1) Der Gerechte wird zur Weiterpflanzung der Gerechtigkeit aufbewahrt, „*ad seminarium iustitiae (=totius generis) reservatur*“, während die Sünde stirbt; (2) Nur der Gerechte wird geschont und auch er nur um der Gerechtigkeit willen: „*iustum solum cum sua progenie reservavit*“ = *non generationis — laudatur.* (3) Sein Adel ist eben seine Tugend *(iusti prosapia et forma — viritutum prosapia).*

„De Noe“ scheint im Jahr 378 geschrieben zu sein[41]). Wir hätten hier also eine Reminiszenz aus den Schriften der ersten Bischofsjahre, die Ambrosius bei Erwähnung der Sündflut als eines Vorbildes der Taufe wohl öfter in seinen Osterkatechesen von Jahr zu Jahr vor den Neugetauften angebracht haben wird. Wir wollen damit sagen, daß auch diese Anspielung nicht auf Abschreiben bzw. Übernahme des Abschnittes aus De Noe beruht, sondern auf jener stets lebendigen Erinnerungskraft, die Ambrosius auf jeder Seite seiner Werke — man denke an seine unzählbaren Bibelzitate und -anspielungen, Vergilanklänge und ähnliches — und sicher auch in seiner lebendigen Predigttätigkeit zur Verfügung stand. Das gleiche gilt von der folgenden auffallenden Parallele:

6) S VI 3,12—15; 4,16 — De Cain et Abel I 9,35—39

S VI 3, 12 — 4, 16	De Cain et Abel I, 9, 35 — 38
Potes ubique orare (1) *et in cubiculo tuo semper orare, habes ubique cubiculum tuum* (2). *Etsi inter gentes, inter Iudaeos positus sis, habes tamen tuum ubique secretum* (3). *Cubiculum tuum mens tua est. In populo licet positus, tamen in interiore homine arcanum tuum secretumque conservas...* (4). *13 Non ergo de labiis tantummodo tua procedat oratio, animo totus intende, intra in recessus pectoris tui, totus ingredere!...* (5). *15 Quid est clauso ostio? ... Audi quod ostium habeas* (6), *quod debeas claudere, quando oras ...: Pone, domine custodiam ori meo et ostium circuitus labiis meis* (7). *Est alibi ostium, quod ait apostolus Paulus dicens: Ut aperiatur, inquit, mihi ostium verbi ad loquendum mysterium Christi ...* (8). *4, 16 Qui ergo clamat, putat quod aliter deus non possit nisi clamantem audire, et dum rogat eum, eius derogat potestati* (9). *Qui autem in silentio orat, fidem defert et confitetur, quod deus scrutator cordis et renis sit* (10) *et orationem tuam ante ille audiat, quam tuo ore fundatur* (11).	*I 9, 38 (372, 13 Sch.): Docet etiam orandum in omni loco* (1) *cum salvator dicat: intra in cubiculum tuum ... Hoc orationis tuae cubiculum ubique tecum est* (2) *et ubique secretum est* (3). *I 9, 35 (370, 5 Sch.) Cubiculum tuum mentis arcanum animique secretum est* (4). *In hoc cubiculum tuum intra, hoc est intra in alta praecordia, totus ingredere de corporis tui exteriore vestibulo* (5). *I 9,36 (370, 8) Quod sit ostium tuum, disce* (6): *Pone, domine, custodiam ori meo et ostium circuitus labiis meis* (7). *Et Paulus petit orari pro se, ut aperiatur, inquit, mihi ostium verbi ad loquendum mysterium Christi* (8) ..... *I 9, 37 (371, 2 Sch.): Diffidere est enim de potentia dei aestimare quod non audiaris, nisi clamaveris ...* (9). *(371, 7): Nos nisi loquentem audire non possumus: apud deum loquuntur non verba, sed cogitationes ...* (10). *(371, 15): Scit enim pater vester, quid vobis opus sit, antequam petatis ab eo* (11).

[41]) Palanque, St. Ambr. et L'Emp. Rom. p. 499.

Die Ähnlichkeit ist augenscheinlich: (1) Überall kannst du beten, (2) weil du überall ein „*cubiculum*“ *orationis* hast, (3) nämlich die Verborgenheit deines eigenen Geistes, (4) das ist „*arcanum*“ und „*secretum*“ genug; (5) es kommt nur darauf an, daß du ganz hineingehst, (6) die Türe schließest, nämlich die Türe deines Mundes (Psalm 140,3, in der ambrosianischen Fassung „*ostium circuitus*“, vgl. oben S. 13!), (8) öffnest aber die Tür „des Wortes zur Aussprache des Geheimnisses Christi“ (Col. 4,3; ebenfalls in der ambrosianischen Fassung!) (9) Schreien beim Gebet heißt zweifeln an der Macht Gottes, (10) der ja Herz und Nieren, d. h. unsere geheimsten Gedanken durchschaut, (11) der uns hört, bevor wir noch das Gebet mit dem Munde formen. Für sich allein genommen könnte diese Stelle fast als Kopie von De Cain et Abel erscheinen. Sie ist es nicht, weil sie doch wieder sprachlich neu gebildet ist, ganz dem frischen Ton der Rede angepaßt, auch in anderer Ordnung aufgebaut, (man beachte oben die Zeilenangaben!) und wenn man die ganze Stelle bei De Cain et Abel in Betracht zieht, offensichtlich unabhängig. Es ist der gleiche Fall, den wir sonst auch innerhalb des echten Ambrosius wahrnehmen: Der Prediger schaltet mit den einmal erarbeiteten Lieblingsgedanken frei nach Bedürfnis. Wer daran noch zweifeln würde, brauchte bloß die schon oft besprochene, nie durchgearbeitete Ähnlichkeit dieser Gedanken mit De Institutione Virginis 1,7—2,10 zu betrachten.

Wir müssen die Stelle ganz hierhersetzen und bitten den Leser, sie dann mit den beiden obenangeführten zu vergleichen:

7) De Inst. Virg. 1,7

Ibi ergo simus, ubi Christus medius est, radicatus et fixus in cordibus nostris. Et ideo, sicut ipse praecepit: Cum oras, intra in cubiculum tuum, et effunde super te animam tuam. Cubiculum tuum interiorum secretum est, cubiculum tuum concientia tua est [vgl. oben (4)!]. *Denique Ecclesiastes tibi dicit: Et quidem in conscientia tua regi ne maledixeris, et in penetralibus cubiculorum ne maledicto devoveris divitem. Ibi ergo ora, et ora in occulto, ut audiat te qui in occulto audit.*

Bis hierher geht die Ähnlichkeit mit der oben besprochenen Stelle S VI 3,12—4,16 und mit De Cain et Abel I 9,35—38. Man sieht: Von einer Abhängigkeit von S gegenüber De inst. virg. kann hier gar keine Rede sein. Wohl aber taucht in De inst. virg. wieder der schon De Cain et Abel zuerst gebrauchte Lieblingsgedanke des hl. Ambrosius vom „inneren Geheimnis“ auf, doch viel blasser als in S und De Cain! Näher ist die Verwandtschaft zwischen S und De Inst. Virg. in der Abhandlung über die rechte Ordnung beim Gebet, deren Vorlage Origenes Περὶ Εὐχῆς 2,1.2; 14,2—5; 31—33 gewesen zu sein scheint!

8) S VI 5,22—25 — De Inst. Virg. 2,8—10

S VI 5, 22 ff.

Deinde unde debeas incipere audi: Dic mihi, si velis hominem rogare et sic incipias: ‚da mihi ecce illud, quod te peto‘, nonne arrogans videtur oratio? Et ideo inchoari oratio debet a dei laude (1), *ut roges omnipotentem deum, cui possibilia sunt omnia, qui voluntatem praestandi habet. Sequitur obsecratio, sicut apostolus docuit dicens: Obsecro ergo primum fieri orationes, obsecrationes, postu-*

De Inst. Virg. 2, 8 ff.

8. Bona oratio, quae ordinem servat, ut primo a divinis inchoemus laudibus (1). *Si enim cum apud hominem agimus, benevolum volumus iudicem facere* (3), *quanto magis, cum dominum nostrum precamur. Primo ergo immolemus deo sacrificium laudis. Unde et apostolus ait: Obsecro ergo primo omnium fieri orationes, obsecrationes, postulationes, gratiarum actiones* (2). *9. Doceat*

lationes, gratiarum actiones.. (2). *Unde et oratores isti sapientes hanc habent disciplinam, ut iudicem fautorem sibi praestent: incipiunt a laudibus eius, ut benevolum sibi faciant cognitorem . . .* (3). *24. Habes hoc in oratione dominica:* (4) *Pater noster etc.* (24 Zeilen Erklärung!) *25. Aliud: Psalmorum David, licet unus libellus sit habens eas virtutes orationis quas supra diximus, tamen plerumque et in uno psalmo omnes istae orationis partes inveniuntur, quomodo in octavo psalmo invenimus* (5) (18 Zeilen Erklärung, darunter: *Lunam ecclesiam, stellas vocat sanctos caelesti gratia refulgentes*). *te Davidicus Psalmus octavus* (5), *qui coepit a dei laudibus: Domine Dominus noster etc.* (12 Zeilen Erklärung, darunter der Satz: *Lunam ecclesiam, stellas filios ecclesiae caelestis gratiae luce fulgentes*). *10. Similiter et dominica oratio omnia comprehendit* (4) *quam vulgare non opus est; tu autem qui legis, quemadmodum distinguere debeas, recognosce!*

Die Entsprechungen sind hinreichend durch die Klammerzahlen bezeichnet. Hier aber können wir geradezu fragen: Wie kommt Ambrosius dazu, in der Widmungsepistel der Schrift „De institutione virginis" an den Bologneser Bürgersmann Eusebius diese Abhandlung vom Gebet einzuschalten? — Der Grundgedanke der Epistel (De Inst. Virg. 1,1—2,15) ist ein Preis der Jungfräulichkeit und der Innerlichkeit. Mitten in dieser nicht übel zusammenhängenden Gedankenreihe kommt §§ 7—10 die eben angeführte Abschweifung auf Ort und Ordnung beim Gebet, die den Gedankengang unterbricht, denn § 6 schließt: *Foris sibi factus est, ut mihi intus esset et fieret medius nostrum.* Nach der Abhandlung über das Gebet §§ 7—10 (Anfang) geht es weiter: *ut unusquisque sibi constet et congruat et fiat illud quod scriptum est: Si duobus ex vobis convenerit super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet a Patre meo qui in caelis est. Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi ego sum in medio eorum.* Hier kommt also endlich die Erklärung des letzten Satzes von § 6: „... *fieret medius nostrum*"! Das Folgende handelt wieder von der inneren Harmonie des Menschen, auf die die ganze Epistel eingestellt ist. Die Abhandlung über das Gebet kann einfach weggelassen werden ohne jeden Schaden, ja zum Nutzen des Zusammenhangs. Wir werden daraus durchaus nicht folgern, daß sie eingeschoben sei. Aber sie ist eine von jenen Abschweifungen, die bei Ambrosius so häufig sind, eine Versuchung, der ihn sein an Erinnerungen reiches Gedächtnis immer wieder erliegen läßt. Ganz anders in De Sacramentis: Hier steht die Abhandlung über die Ordnung beim Beten in ihrem eigentlichsten Zusammenhang: VI 3, 11—25 handelt nur von Ort, Art und Ordnung des Gebetes. Nach allen Regeln der inneren Kritik hat also S den Anspruch auf Ursprünglichkeit gegenüber I. V.! Diese Überzeugung verstärkt sich, wenn wir sehen, wie in I. V. nur Andeutungen dessen vorhanden sind, was in S geordnet ausgeführt ist. Daraus ergibt sich auf alle Fälle, daß I. V. nicht die Vorlage von S gewesen sein kann, also der gleiche Schluß, wie vorhin unter Nr. 7. Die Osterkatechesen sind hier ursprünglich, I. V. ist Reminiszenz an sie! War Ambrosius nicht der Redner in S, so stehen wir vor einem Rätsel. Doch brauchen wir jetzt nicht mehr zu zaudern: Ja, Ambrosius selbst hat seine Osterkatechesen, die ja notwendigerweise jedes Jahr wenigstens inhaltlich die gleichen sein mußten — Erklärung der empfangenen Geheimnisse

und der übrigen Gegenstände der Arkandisziplin, also auch der hl. Messe und des Pater noster — immer in frischer Erinnerung und schöpft immer wieder daraus bei Abfassung seiner Werke. Wir wollen damit nicht sagen, daß darum S in allen angeführten und noch anzuführenden Fällen ursprünglich sei. Soweit Frühwerke des hl. Ambrosius in Frage kommen, waren diese sicher die Vorlage für S, — gedächtnismäßig, wie immer wieder betont wurde. Für I. V. ist jedoch schon oft darauf hingewiesen worden, daß die Schrift sehr viele Anklänge an andere, frühere Ambrosiuswerke aufweist. Es ist eine richtige Altersschrift, wo es von Reminiszenzen an schon oft Gesagtes nur so wimmelt.

Ich kann dafür nur kurze Verweise geben: A) I. V. und Exp. Luc. (E. L.); I. V. 6,42 und E. L. II, 1; I. V. 5,38 und E. L. II 6; I. V. 5,37 und E. L. II 6 (S. 44,22 Sch.); I. V. 6,41 und E. L. II 5 (S. 44,10 Sch.); I. V. 6,42 und E. L. II 1 (S. 41,2 ff. Sch.); I. V. 7,46 und E. L. II 4 (S. 43,18 Sch.); I. V. 7,50 und E. L. II 29 (S. 56,12 ff. Sch.). — B) I. V. und De mysteriis (M): I. V. 5,39 und M 7,36; übrigens ähnlich De Fide IV 1,5. 11. 12. — C) I. V. und sonstige Ambrosiusschriften: I. V. 8,52 ff. und Epist. 42,6; I. V. 14,87 und De obitu Valent. 67; I. V. 14,89 und De ob. Val. 68 f.; I. V. 1,4 und De ob. Val. 7. Die Anklänge in De obitu Val. (verfaßt September 392) müßten allerdings wieder als Reminiszenzen aus I. V. erklärt werden, wenn Palanque mit seinem Zeitansatz für I. V. (‚vers le 28 mars 392'; vgl. Table Chronol. bei Palanque, S. 580) Recht hat, was durchaus möglich ist.

Eine eingehendere Studie der Schrift I. V. würde sicher noch gar manches zutage fördern zum interessanten Thema: *S. Ambrosius, sui ipsius imitator!* I. V. zeigt uns so recht, was bei Ambrosius in seinen alten Tagen in dieser Hinsicht möglich ist und bietet uns so ein prachtvolles Seitenstück zu S selbst. Noch ein anderes Werk, dessen Abfassung um 390 herum anzusetzen ist, hängt mit S zusammen: die Expositio Psalmi CXVIII.

9) S VI 5,21 — Expos. Ps. 118,1,5 (Seite 7,20–24 Petsch.).

S VI 5,21	In Ps. 118, 1, 5
S VI 3,11: Volo autem viros orare in omni loco levantes puras manus sine ira et disceptatione (folgt Erklärung bis VI 5,20!) (1). *VI 21: Similiter et mulieres, inquit, volo orare non iactantes se in ornamentis neque in margaritis* (2), *ait apostolus Paulus. Sed et apostolus Petrus: Mulieris, inquit, gratia plurimum valet, ut vir ei eius conversatur affectus per uxoris suae bonam conversationem et incredulus se flectat ad gratiam Christi. . . . Ergo mulier, inquit, non in ornatu capillorum* (3), *non in tortis crinibus ornamentum suum habeat* (2a), *sed in oratione ex corde puro* (3a).	*. . . sed levantem in omni loco puras manus sine ira et disceptatione* (1), *in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantem se, non in tortis crinibus aut auro aut margaritis aut veste pretiosa* (2), *sed his quae castitatis et bonae conversationis decerent gratiam . . .* (3).

Auffallend ist hier die Verbindung, die die beiden Schriftstellen I Tim. 2,8.9 mit I Petr. 3,1.2 in beiden Werken eingehen. Dabei bietet S I Tim. 2,8 zunächst wörtlich mit langem Kommentar (S VI 3,11–5,20), während Exp. Ps. 118 die gleiche Stelle verkürzt und ohne Kommentar bringt (1). In S folgt dann ganz frei zitiert I Tim. 2,9 „*non iactantes se in ornamentis neque in*

margaritis" (2) und weiter unten „*non in tortis crinibus*" (2a), während Exp. Ps. 118 die Stelle wörtlich, wenn auch dem Zusammenhang angepaßt bringt: „*in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantem se, non in tortis* (so die Hss überall!) *crinibus aut auro aut margaritis aut veste pretiosa*". Die Petrusstelle I Petr. 3,1.2.3 dagegen ist bei beiden nur kurz dem Hauptinhalt nach zitiert: S: „*ut viri eius convertatur affectus per uxoris suae bonam conversationem . . . ergo mulier, inquit, non in ornatu capillorum* (3) . . . *sed in oratione ex corde puro*" (3a); In Ps. 118: „*sed his quae castitatis et bonae conversationis decerent gratiam*". — Die späte Exhortatio virginitatis (März 394) hat dann nochmals die gleiche Verbindung 10,64: „*Unde et apostoli dixerunt: Non implicatu capillorum* (3), *sicut Petrus docuit, neque in tortis crinibus, aut auro et margaritis, vel veste pretiosa* (2), *ut Paulus asseruit: sed magis interioris hominis ornamenta feminis requirenda, quoniam ille absconditus cordis homo, qui est pauper saeculo, ipse est locuples deo*" (3a). So viel ist klar: Ambrosius liebt es, I Tim. 2,8.9 und I Petr. 3,1—3 miteinander zu vermengen, genau wie S: Gleiche Gedankenverbindung weist auf gleichen geistigen Ursprung!

10) Drei kleinere Anklänge, zwei an die Expos. Ps. 118, einer an Explan. Ps. 43, 14

S VI 5,23

Unde et oratores isti sapientes hanc habent disciplinam (1), *ut iudicem fautorem sibi praestent, incipiunt a laudibus eius* (2) *ut benivolum sibi faciant cognitorem.*

In Ps. 118, 9, 15 (197, 27 f. P.)

Etiam usus disciplinae saecularis accepit (1), *ut unusquisque iudicem suum laudet* (2). *Unde apostolus sequens divinarum ordinem scripturarum, cum diceret causam, ita coepit . . .*

Der Zusammenhang im Psalmenkommentar ist etwas anders als in S. Trotzdem handelt es sich auch hier um die rechte Ordnung beim Gebet, um seinen Beginn mit Gotteslob, das in dem Versanfang von Ps. 118,68 *bonus es, domine, et in bonitate tua (doce me iustificationes tuas)* vor der Bitte vorausgeschickt wird, um die Bitte wirksamer zu gestalten. Es ist also genau das, was wir oben unter Nr. 8 in De inst. virg. und S als Entsprechung erkannten. Die kurze Art, wie die Exp. Ps. 118 auf den Gedanken zu sprechen kommt, zeigt wieder, wie geläufig Ambrosius dieser Beweisgang war.

S VI 4,18

Est tamen quomodo possis orare nec figuram demonstres, sed actus tuos leves (1). *Si vis operari operationem tuam, levas puras manus per innocentiam* (2).

In Ps. 118, 22, 8 (S. 492,16 P.)

Didicimus, quid sit adpropinquare orationem, hoc est ‚elevare actibus nostris' (1). *Si elevas actus tuos, elevasti orationem tuam. Qui novit levare manus suas, dirigit orationem suam in conspectu dei* (2).

Auch hier gleicher Grundgedanke, angepaßt an den jeweiligen Zusammenhang. S: Man braucht nicht immer mit sichtbar erhobenen Armen zu beten *(nec figuram demonstres)*, man kann dem Befehl des Apostels „*levantes puras manus*" am besten dadurch nachkommen, daß man „seine Tat darbringt": „*operari operationem*" ist in den besten Hss überliefert; ist die Lesart richtig, so muß „*operari*" hier wohl „darbringen" bedeuten. Die leichtere

Lesart ist: *„operari orationem tuam“* = „wenn du willst, daß dein Gebet wirksam sei“; *„levas“* ist gleichfalls am besten bezeugt (nicht das *„leva“* der Mauriner). In Ps. 118 soll Vers 169 des Psalms: *„adpropinquet oratio mea in conspectu tuo, domine“* erklärt werden. Dabei kommt der Redner auf das ihm geläufige Bild vom geistigen „Hände heben“ zu Gott und gebraucht ganz ähnliche Ausdrücke wie in S.

S VI 5,24	In Ps. 43,14 (S. 272,8 f. P.)
Si deus in nobis regnat, . . . culpa non regnat, peccatum non regnat.	*. . . in quo autem regnat deus, utique in eo peccata non regnant.*

In S soll die Vaterunserbitte *„Veniat regnum tuum“* erklärt werden, in Ps. 43,14 der 5. Vers des Psalms *„tu es ipse rex meus“*.

Zurückblickend auf Nr. 6—10 unserer Entsprechungen erkennen wir, daß das sechste Buch von S durchwoben ist mit ambrosianischen Lieblingsgedanken, die in einer Reihe von Schriften des hl. Ambrosius anklingen. Es ist nicht denkbar, daß ein „Nachahmer“ sich so in die ambrosianische Gedankenwelt hätte einleben können, daß er bald aus De Cain et Abel, bald aus der Inst. Virg., bald aus den entlegensten Teilen der Psalmenkommentare nur so im Vorübergehen und ohne abzuschreiben, sondern ganz frei mit dem Gute waltend ambrosianische Gedankengänge einstreuen konnte. Dafür gibt es nur eine Erklärung: Es ist immer der gleiche Ambrosius in S am Werk, der auch bei Abfassung seiner anderen Schriften die Fäden des Gedankens von der einen zur andern hin- und herlaufen läßt, wie ja z. B. auch De Mysteriis bald mit Exp. Ps. 118 (M 41 = Ps. 118,22,34; M 38 = Ps. 118,16,22—24), bald mit Exp. Luc. (IV 49—51 = M 16—18; M 31 = E. L. V 98: p. 221,17—19 Sch.), bald mit Apol. Dav. I (12,59 = M 34 f.) zusammenklingt!

11) Noch einige Bestätigungen

S I 4,12	Exameron I 4,14
. . . per mare transiit Iudaeorum populus (1). *. . . Ceterum qui per hunc fontem transit, hoc est a terrenis ad caelestia — hic est enim transitus, ideo pascha, hoc est transitus eius* (2), *transitus a peccatis ad vitam* (3), *a culpa ad gratiam* (4), *ab inquinamento ad sanctificationem* (5), *qui per hunc fontem transit, non moritur, sed resurgit.*	*verno tempore filii Israhel Aegyptum reliquerunt et per mare transierunt* (1) *. . . et eo tempore domini quotannis Iesu Christi pascha celebratur, hoc est animarum transitus* (2), *a vitiis ad virtutem* (3), *a passionibus carnis ad gratiam sobrietatemque mentis* (4), *a malitiae nequitiaeque fermento ad veritatem et sinceritatem* (5).

Man bemerkt die gleiche Dreiteilung des *„transitus“* in S schlicht, in E literarisch fein gestaltet.

S V 4,20	De obitu Theodosii 37
Caelum est ibi, ubi culpa cessavit.	*Hic vera perfectio est, ubi iam culpa cessavit, gratia perpetuae quietis adfulsit.*

De obitu Theodosii stammt vom 25. Februar 395, also wieder ein ganz kleiner Anklang an S in einer Altersschrift des Ambrosius.

S IV 2,5—3,8—5,24	Epist. 79,4
Sequitur ut veniatis ad altare. . . . Audi apostolum Petrum dicentem ea nobis esse conlata, quae concupiscunt et angeli videre (I Petr. 1,12). *Audi iterum: Quod oculus, inquit, non vidit, nec auris audivit, quae praeparavit deus diligentibus se* (I Cor. 2,9) . . . *Venisti ad altare, adtendisti sacramenta posita super altare . . . Forte aliqui dixerit: Iudaeis . . . manna . . pluit e caelo; quid plus dedit fidelibus . . .?*	*Alia sunt sacramentorum perfectiorum mysteria quia oculus non vidit, nec auris audivit, quae praeparavit deus diligentibus eum, ut dixit Scriptura* (I Cor. 2,9). *Alia sunt illa quae de gloria futura annuntiarunt prophetae, quibus revelatum est et evangelizarunt sancti, spiritu dei misso de caelo, in quem concupiscunt et angeli videre, ut ait apostolus Petrus* (I Petr. 1,12). *Alia sunt illa, in quibus est mundi redemptio, peccatorum remissio, gratiarum divisio, sacramentorum participatio; quae cum acceperis, tunc mirabere tantum donatum esse homini, ut illud manna, quod miramur fluxisse de caelo Iudaeis* (Exod. 17,15), *nec tantae gratiae, nec tantae operationis iudices ad salutem fuisse. Illud enim quicumque acceperunt, in deserto mortui sunt praeter Iesum Nave et Caleb. Hoc sacramentum quicumque gustaverit, non morietur in aeternum* (Ioh. 11,26 mit 6,59). *Sanet te dominus Iesus! Vale!*
5,24 Iam redi mecum ad propositionem meam: magnum quidem et venerabile, quod manna Iudaeis pluit e caelo (Exod. 17,15), *sed intellege: Quid est amplius, manna de caelo an corpus Christi? Corpus Christi utique, qui auctor est caeli. Deinde manna qui manducavit, mortuus est, qui manducaverit hoc corpus, . . . non morietur in aeternum* (Ioh. 11,26 mit 6,59).	

Die Epistula 79 ist bisher nicht datiert. Die genau gleiche Verbindung der vier Schriftstellen im Brief an einen von schwerer Krankheit genesenden Katechumenen mit dem Zweck, ihn zur Taufe zu führen, zeigt also wieder die Reminiszenz an die Osterkatechesen, die Ambrosius so geläufig waren. De mysteriis 8, 44—47 bringt nur die Paulusstelle, das Manna und Joh. 11,26 mit 6,59, nicht die Petrusstelle. Also ist S genauer mit Ep. 79 verwandt.

Wir schließen die Reihe der Entsprechungen mit dem

12) Fischgleichnis S III 1,3 und Exameron V 6, 15—7,17

S III 1,3	Exameron V 6,15—17
Imitare illum piscem (1), *qui minorem quidem adeptus est gratiam, tamen debet tibi esse miraculo. In mari est, et super undas est* (2), *in mari est, et super fluctus natat* (3). *In mari tempestas furit* (4), *stridunt procellae, sed piscis natat, non demergitur, quia natare consuevit. Ergo et tibi saeculum hoc mare est. Habet diversos fluctus, undas graves, saevas tempestates. Et tu esto piscis, ut saeculi te unda non mergat.*	*Piscis ergo es, o homo* (1). *Audi quia piscis es: Simile est regnum caelorum reti misso in mare etc. . . . 7,17: . . . Exili super undas, o homo, quia piscis es* (2). *non te opprimant saeculi istius fluctus* (3). *Si tempestas est* (4), *pete altum et profundum, si serenitas, lude in fluctibus, si procella, cave scopuloso litore, ne te in rupem furens aestus inlidat!*

Also noch ein letztesmal: Entsprechung und doch freie Gestaltung, dem vorliegenden Zweck völlig angepaßt. In S kommt es dem Redner darauf an, das Fischgleichnis für das Aufsteigen aus dem Taufbrunnen und den dadurch versinnbildeten moralischen Aufstieg zu verwenden. Daher ist der Nachdruck

auf die siegreiche Überlegenheit des Fisches über alle Stürme des Meeres gelegt. In Exameron (geschrieben 387 oder 388) wird dieser Gedanke zwar auch genannt, dann aber das wundervolle *„Si tempestas furit, pete altum et profundum . . .“* hinzugefügt und so das Meer in origenistischer Weise mehr als Bild des gesamten Lebens mit seinen Leiden und Freuden gefaßt (vgl. Origenes In Mt 10,13 — 14, PG 13,861f.)[43]).

Wir kommen zum Schlusse. Tatsache ist die Einstimmigkeit der Überlieferung für die Echtheit von De Sacramentis, die primär aus falsch gesehenen dogmatischen, nicht aus philologischen Gründen und erst im 16. Jahrhundert angezweifelt worden ist. Tatsache ist, daß die Zeitindizien der Reden selbst auf ausgehendes viertes Jahrhundert deuten. Tatsache ist, daß die Bibelzitate in S mit der typisch ambrosianischen Art bis in Kleinigkeiten hinein übereinstimmen. Tatsache ist endlich, daß sich im echten Schrifttum des hl. Ambrosius in den kleinen Mitteln der Redeweise wie in ganzen Gedankengängen Anklänge an S in solcher Fülle und Verbindung finden, daß S unmöglich das Werk eines Nachahmers des hl. Ambrosius sein kann[44]).

Also ist der Beweis für die Echtheit von De Sacramentis auch aus inneren Gründen erbracht.

Ebenso sicher ist allerdings, daß Ambrosius selbst „De Sacramentis“ nicht herausgegeben hat, weil die von ihm so peinlich beobachtete Arkandisziplin (vgl. M 9,55) niemals durch Veröffentlichung der heiligsten Formeln und Geheimnisse verletzt worden sein kann[44]). Also muß S tatsächlich das Stenogramm der Osterkatechesen des hl. Ambrosius wiedergeben. Allerdings wird es nicht das freie Stenogramm irgendeines Zuhörers sein, wie ich mit Probst-Morin früher annahm. Dafür ist S zu einheitlich überliefert, wie die Ausgabe im CSEL erweisen dürfte. Es fehlen auch größere Lücken, ebenso wie die in der Explanatio Symboli so bezeichnenden Zwischenbemerkungen des Tachygraphen[45]). Es ist ferner nicht richtig, daß die „alte Textüberlieferung von S außergewöhnlich lückenhaft“ sei[46]). Für die Explanatio Psalmorum duodecim z. B. ist die älteste Hs aus dem XI. Jahrhundert, bei ganz wenig Ambrosiusschriften ist sie älter als VII. oder VIII. Jahrhundert! So weit reicht aber auch S zurück mit dem Sangallensis 188 s.

---

[43]) Mein Mitbruder H. Urs von Balthasar hat mich auf die Origenesstelle aufmerksam gemacht.

[44]) Es ist nach allem Gesagten wohl überflüssig, auch in diesem Rahmen unmöglich, noch einmal eine Widerlegung der kleinlichen Einwände gegen die Echtheit von S im einzelnen zu unternehmen. Morin hat das zum Teil schon getan (JbLw VIII S. 94—97 u. 101—106). — Zur Anrede *„sanctitas vestra“* (S. I 6,24; VI 5,26) braucht man allerdings nicht auf Ermüdung des Schreibers hinzuweisen. Ambrosius redet selbst seine leibliche Schwester so an (Ep. 22,1: *Quia nihil sanctitatem tuam soleo eorum praeterire, quae hic te geruntur absente.* Ep. 41,1: *Sollicitam sanctitatem tuam esse adhuc scribere dignata es mihi . .*) — Neugetaufte galten gewiß ebenso Gott geweiht wie „gottgeweihte Jungfrauen“. Warum darf Ambrosius nicht auch einmal die *„familia candidata“* mit dem gleichen Ehrennamen bezeichnen?

[44]) Vgl. Morin JbLw VIII (1928) p. 91—94.

[45]) Ebenda p. 90 f.

[46]) Morin ebenda p. 94.

VII/VIII, der S sofort lückenlos überliefert! Die große Zahl der Varianten beruht nur auf der ungewöhnlich starken Überlieferung von S (134 Hss!). Von einer Verwilderung kann nicht die Rede sein.

Wir haben uns daher die Veröffentlichung von S wohl etwa so vorzustellen: Die Reden wurden vom Notarius des Bischofs selbst nachgeschrieben[47]). Das geschah zu Anfang der Neunzigerjahre des vierten Jahrhunderts, was aus der großen Zahl von Anklängen in Altersschriften, besonders aber aus der nahen Verwandtschaft von S und M mit der Exp. Ps. CXVIII (verfaßt um 390) und aus der Abhängigkeit der Schrift De inst. virg. (verfaßt 392) von S sich ergibt. Ambrosius arbeitete nach der Reinschrift des Stenogramms die Schrift De mysteriis aus, bewahrte jedoch die Reinschrift von S weiter auf, da sie mit ihrem reicheren Inhalt gegenüber M für ihn selbst ihren Eigenwert behielt. So blieb S erhalten und kam — wohl durch Paulinus selbst[48]), der später auch das Leben des Meisters schrieb — zur Kenntnis Simplizians, des Nachfolgers und väterlichen Freundes des hl. Ambrosius, der sich von Amts wegen des schriftlichen Nachlasses annehmen mußte[49]).

Es versteht sich von selbst, daß das teure Vermächtnis den Nachfolgern des größten ihrer Vorgänger auf dem Bischofstuhl von Mailand ebenso heilig war, wie den zahlreichen bischöflichen und nichtbischöflichen Freunden, von denen der Briefwechsel des Heiligen Zeugnis gibt. Besaß es doch gegenüber De Mysteriis den Vorzug der Ursprünglichkeit und Frische. Zudem war S mit dem unverkürzten katechetischen Inhalt (Arkandisziplin!) und der Einteilung in sechs Vorträge als Vorlage der lebendigen Osterkatechesen unmittelbarer brauchbar als M. Daher wurden sicher alsbald Abschriften davon verlangt und weitergegeben. Ob nicht auch der größte Täufling des Ambrosius, Augustinus, dem der Notarius Paulinus die Lebensbeschreibung des Meisters gewidmet hat, eine Abschrift jener Vorträge erbat, durch die er selbst in die Mysterien der katholischen Kirche eingeführt worden war? — Wir wissen es nicht. Doch sicher bedurfte es schon keiner eigentlichen Herausgabe des Stückes mehr, als etwa ein Jahrhundert nach dem Tod des hl. Ambrosius die Arkandisziplin gegenstandslos geworden war. Es war in oberitalienischen

---

[47]) Das war nichts Ungewöhnliches: vgl. C. Schenkl CSEL 32,1 p. I sq. — Auch PL 16,955 B; 969 B. Außerdem Roy J. Deferrari, St. Augustin's method of composing and delivering sermons: American Journal of Philology 43 (1922) p. 97 ff. 193 ff. Ch. Mohrmann, Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin, Nymwegen 1932, S. 22 ff. — In De Sacramentis liegt jetzt nach unsern Ergebnissen eine genaue Entsprechung vor für die Art, wie Ambrosius' großer Schüler nach Deferraris Nachweisen seine Sermones ad populum herausgegeben hat, nur mit dem Unterschied, daß das Stenogramm bei Ambrosius, im Armarium blieb, während De Mysteriis als Auszug daraus der Öffentlichkeit übergeben wurde. — Zwischen der hohen Literatursprache der großen Werke Augustins und seinem „Sermones ad populum" besteht ein ähnliches Verhältnis, wie zwischen M bzw. den rhetorisch durchgefeilten Ambrosiuswerken und S!

[48]) Paulin gab wohl auch die Expl. Ps. XII aus dem Nachlaß des hl. Ambrosius heraus; vgl. Vita S. Ambrosii 42: *nam scribendi vel dictandi ipso die finem fecit; si quidem ipsum psalmum* (scl. XLIII) *explere non potuit.*

[49]) Vgl. Vita S. Ambrosii auct. Paulino 49, woraus auch hervorgeht, daß man Briefe an Ambrosius nach seinem Tode noch „*Mediolani . . in monasterio*" aufbewahrt hat.

Kirchen und Klöstern schon bekannt genug. Zunächst führte S naturgemäß, als von Ambrosius nicht unter seinen Schriften herausgegeben, ein Sonderdasein, so noch in der Hs, auf die der Sangallensis 188 s. VII/VIII und der Vaticanus Lat. 5760 s. IX (aus Bobbio!) als letzte gemeinsame Quelle zurückgehen. Doch muß die Schrift schon früh mit M vereinigt worden sein. Denn sofort, wo der breite Strom der Überlieferung von M einsetzt, zu Beginn der Karolingerzeit, bildet sie mit M in allen auf die verschiedensten Teile der christlichen Welt verteilten Hss ein Ganzes[50]).

So hat uns ein glückliches Geschick in die Lage versetzt, den Werdegang eines literarischen Werkes des hl. Ambrosius vom Stenogramm seines Notarius bis zur Herausgabe zu verfolgen und zugleich die Stimme des großen Bischofs selbst, wie sie im katechetischen Unterricht zu seinen Täuflingen sprach, ohne das Beiwerk der durch die Rhetorentradition seiner Zeit bedingten literarischen Stilisierung zu vernehmen.

---

[50]) Vgl. diese Zeitschr. 53 (1929) S. 61—65.

ZU ISAIAS 7,8f. UND 7,16

VON JOSEF LINDER S. J.

I. Zu Isaias 7,8f.

Im Auftrage Gottes hat Isaias den König Achaz gemahnt, er möge keine Furcht haben vor den beiden feindlichen Königen, Raṣon (assyr. Raṣunnu, LXX ℵ A Q Γ Ῥαασσων) von Aram und Peḳach von Israel, welche nur mehr zwei rauchenden Brandscheitstummeln vergleichbar seien. Ihr Plan, das Land Juda an sich zu reißen und dort nach Vertreibung des davidischen Hauses einen fremden König, den Sohn eines gewissen Tabeel, einzusetzen, werde nicht gelingen: „Also spricht der Herr Jahwe: Nicht wird es zustande kommen und nicht geschehen!" Hierauf fährt der Prophet in der Rede fort:

„(V. 8) Sondern das Haupt Arams ist Damaskus und das Haupt von Damaskus Raṣon und noch 65 Jahre, dann wird Ephraim zerbrochen, daß es kein Volk mehr ist. (V. 9) Und das Haupt Ephraims ist Samaria und das Haupt Samarias der Sohn Remaljahus (= Peḳach): wenn ihr nicht glaubet, so werdet ihr nicht bleiben" (nicht Bestand haben).

V. 8b wird nun von den meisten prot. Kritikern, welchen auch Condamin, N. Schlögl, Joh. Fischer z. St. beipflichten, für eine spätere Interpolation oder Glosse gehalten und daher aus dem Texte getilgt. G. Bickell (Erklärung des Propheten Isaias S. 32), Knabenbauer (Com. in Isaiam I[3] pp. 171—74) u. a. sind für die Echtheit des Versteiles eingetreten. Eine Überprüfung der für die Interpolation des Versteiles vorgebrachten Gründe dürfte aber wohl zeigen, daß dieselben nicht hinreichend beweiskräftig sind. Fassen wir die geltend gemachten Gründe zunächst kurz zusammen: 1) So genaue Zahlenangaben werden sonst bei den Propheten nicht gegeben. 2) Der Versteil unterbricht den Zusammenhang, stört die Symmetrie und den Parallelismus; denn V. 9a läuft deutlich mit 8a parallel. 3) V. 8b steht auch im Widerspruch mit V. 16

desselben Kapitels, in welchem dem Reiche Israel schon nach wenigen Jahren die Verödung angekündigt wird, und steht 4) weiterhin in Widerspruch mit der Geschichte dieses Reiches, da es ja schon 722, also 13—14 Jahre nach der c. 735 ergangenen Weissagung und nicht erst nach 65 Jahren zerstört wurde.

Aber V. 8b und speziell die Zahlenangabe „65 Jahre" wird von allen Textzeugen (TM, LXX, Syr, Targ, Vg, vers. copt.) bezeugt. Die Präsumption steht daher zunächst für die Echtheit von 8b und speziell auch für die Zahlenangabe „65 Jahre", solange nicht durch wirklich zwingende Gründe die Annahme einer Interpolation oder einer Textverderbnis sich notwendig erweist. Dies trifft aber bei objektiver Prüfung des Sachverhaltes nicht zu:

1) Genaue Zahlenangaben sind auch bei anderen Weissagungen des Propheten Isaias z. B. 16,14; 21,16; 38,5 und in den Weissagungen anderer Propheten z. B. Jon 3,4; Jer 25,11; 28,16; Dn 9,24—27 gegeben.

2) Das Versglied 8b stört nicht den Zusammenhang, die Symmetrie und den Parallelismus, wenn nur der vom Propheten beabsichtigte kunstvolle Gedankenzusammenhang richtig gewürdigt wird. In den VV. 8a und 9a wird die Erfolglosigkeit der syrisch-ephraimitischen Invasion durch die Wendung ausgedrückt, die Herrschaft Raṣons habe auf Syrien und dessen Hauptstadt Damaskus und die des Peḳach auf Ephraim und Samaria beschränkt zu bleiben, sich also nicht über Juda auszudehnen. Diese beiden Versteile enthalten also eine tröstliche Zusicherung für Juda in der Not der Gegenwart. Aber an jede dieser beiden sich genau entsprechenden Versicherungen wird für die fernere Zukunft eine Drohung angeschlossen: an die über Syrien eine unbedingte Vernichtungsdrohung gegen das abtrünnige, mit den heidnischen Syrern gegen Juda und das Haus Davids verbündete nördliche Reich (V. 8b), an die über Ephraim eine bedingte warnende Drohung für Juda, welche auch ihm, falls es an diesem Wendepunkte seiner Geschichte die menschliche Hilfe ungläubigen Sinnes der göttlichen vorziehen sollte, Unterjochung und Verbannung (Nichtbleiben) gleich Ephraim in Aussicht stellt (V. 9b). „Nur bei Verkennung dieses kunstvollen Gedankenzusammenhanges kann man die Drohung gegen Ephraim in V. 8b für interpoliert halten" (Bickell). Daher erscheint auch eine Umstellung der Versteile 8a, 9a—8b, 9b nicht notwendig.

3) V. 8b steht nicht in Widerspruch mit V. 16. Dieser Vers wird nach dem TM gewöhnlich übersetzt: „Denn bevor der Knabe weiß, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen, wird verödet sein das Land, vor dessen beiden Königen dir graut". Das Land der beiden Könige Raṣon und Peḳach soll daher in wenigen Jahren, bevor der Knabe zu den Unterscheidungsjahren kommt, verödet sein. Joh. Fischer z. St. nimmt als Mindestzeit an: „Das ist wohl im Alter von etwa drei Jahren" und erklärt die Verödung des Landes: „Ihr Land wird verlassen, menschenleer sein, weil die Assyrer die Bevölkerung hingemordet und die Überlebenden weggeführt haben". V. 16 ist aber unter Zugrundelegung der Lesung des TM nach dem Zusammenhang von der Verwüstung zu verstehen, welche durch Tiglat Pileser nach 4 Kön 15,29 im Nordreiche und nach 4 Kön 16,9 in Syrien erfolgte. Diese Verwüstung geschah in den Jahren 734—732. V. 8b jedoch handelt von einem Zustande, der im nördlichen Reiche in weiterer Zukunft, nämlich innerhalb 65 Jahren, herbeigeführt wird und zur Folge hat, daß Ephraim

aufhören wird, als Volk zu existieren. Hierüber wird unten noch näher gehandelt. Hier sei nur bemerkt, daß die eben zugrundegelegte Lesung und Deutung von V. 16 nach dem TM nicht unbestritten ist. Nach LXX wird der Text übersetzt: „Denn bevor der Knabe weiß, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen, wird verödet sein das Land, für welches Du (Achaz nämlich) angesichts der beiden Könige fürchtest." Dann aber handelt es sich um das Land Juda und damit fällt auch jeder Schein von Widerspruch mit V. 8b fort. Siehe hiezu die Ausführungen zu Is 7,16.

4) Auch von einem Widerspruch von V. 8b mit der geschichtlichen Tatsache, daß das Reich Israel mit der Eroberung von Samaria 722 zerstört wurde, kann nicht die Rede sein. V. 8b besagt, daß Ephraim innerhalb 65 Jahren zerbrochen wird, daß es kein Volk mehr ist. Dies ist aber mit Eroberung der Hauptstadt Samaria noch nicht eingetreten, sondern erst durch die Wegführung des letzten Restes der ephraimitischen Bevölkerung und die Verpflanzung östlicher (babylonischer) Kolonisten auf ephraimitischen Boden. Das geschah, nachdem schon Sargon „Gefangene aus verschiedenen Ländern" dorthin gebracht hatte (Landersdorfer, Die Bücher der Könige, S. 203) nach 4 Kön 17,24 und Esdr 4,2 durch den Assyrerkönig Asarhaddon: „Der König von Assyrien aber ließ (Leute) aus Babylon, Kutha, Avah, aus Emath und Sepharvaim kommen und siedelte sie in den Städten Samarias an Stelle der Israeliten an. Diese nahmen Samarien in Besitz und ließen sich in dessen Städten nieder." „Während also das Land Juda nach der chaldäischen Deportation verödet blieb und ein neues Geschlecht daselbst heranwuchs, das im Exil Befindliche wieder zurückkehren konnte, wurde das Land Ephraim von heidnischen Ansiedlern besetzt, die wenigen Zurückgebliebenen schmolzen mit diesen zum Mischvolk der Samaritaner zusammen, und die im Exil Befindlichen verloren sich unter die Heiden" (Delitzsch, Bibl. Komm. über das Buch Jesaja" S. 138). So wurde der Bestand Ephraims nicht bloß als Reich, sondern auch als Volk gebrochen und dies innerhalb der 65 Jahre vom Jahre 735 an, d. i. bis zum Jahre 670. Asarhaddon unternahm in den Jahren 675, 674 und 671 seine Kriegszüge nach Ägypten und starb 669 auf dem Marsche nach Ägypten. Es läßt sich wohl annehmen, daß die von ihm verfügte Verpflanzung dieser fremden Kolonisten auf ephraimitischen Boden mit diesen seinen Kriegszügen in Verbindung steht.

Ergänzend sei noch hinzugefügt, daß auch die V. 8b gebrauchten Ausdrücke der Redeweise des Propheten Isaias entsprechen. Delitzsch a. a. O. S. 138 bemerkt hiezu: „Die stilistische Farbe vom 8b ist ganz jesaianisch; vgl. zu כְּעֹוד 21,16 („In noch einem Jahr wie die Jahre eines Taglöhners", vgl. 16,14) und zu מֵעָם hinweg vom Volksein = sodaß es kein Volk mehr ist 17,1" („Damaskus wird sein vom Stadtsein weg" מֵעִיר).

Diese Ausführungen dürften zeigen, daß für V. 8b die Notwendigkeit der Annahme einer Interpolation nicht besteht.

II. Zu Isaias 7,16.

Joh. Fischer (Das Buch Isaias I S. 73) übersetzt den Vers nach TM: „Denn bevor noch der Knabe verstehen wird zu verschmähen das Böse und zu erwählen das Gute, wird verlassen sein das Land, vor dessen beiden

Königen dir (jetzt noch) graut." Condamin dagegen (Le Livre d'Isaïe z. St., und Isaïe 7,16 in Revue des Sciences Rel. 14 [1923] 160 ss.) gibt dem Text der LXX den Vorzug: καὶ καταλειφθήσεται ἡ γῆ ἣν σὺ φοβῇ ἀπὸ προσώπου τῶν δύο βασιλέων. Die alexandrinischen Übersetzer haben wohl gelesen מִלְכִים d. i. Plural ohne Suffix für מִלְכֵיהֶם TM. Dann ist zu übersetzen: „wird verödet sein das Land, für welches du (Achaz) angesichts der beiden Könige fürchtest" (nämlich das Land Juda).

Diese Lesung und Übersetzung scheint auch wirklich den Vorzug zu verdienen. Denn

1) müßte TM erklärt werden vom Lande der beiden Könige, was nicht recht in den Zusammenhang paßt. Der Emmanuel muß sich ja nähren von Milch und Honig, weil das Land Juda verwüstet ist, nicht die beiden Reiche Israel und Aram. Die Verwüstung des Landes Juda ist auch VV. 17 ff. geschildert. Dazu wird V. 17 asyndetisch an V. 16 angeschlossen, ein Zeichen, daß die Drohweissagung, welche im V. 16 begonnen ist, in V. 17 fortgesetzt wird. V. 17 aber enthält klar eine Drohweissagung gegen Juda. Also von diesem Lande handelt auch V. 16. Es erscheint dazu wenig wahrscheinlich, daß Isaias die Reiche Aram und Israel als ein Land bezeichnet hätte.

2) Dieser vom Zusammenhang geforderte Sinn ist auch im hebr. Text gegeben, wenn man nach LXX מלכים (ohne Suffix!) liest statt מלכיה. Da nun bei dieser Lesung אשר ohne Rückbeziehung (weil ohne folgendes Suffix) steht, so ist diesbezüglich auf GK[28] § 138c zu verweisen und die daselbst angeführten Beispiele Gn 35,14; Nm 20,18; Is 64,10, welche zeigen, daß die Rückbeziehung unterbleiben kann, wenn das Substantiv, welchem אשר samt dem Attributivsatz beigefügt wird, einen Ortsbegriff darstellt.

NEUERSCHEINUNGEN

PHILOSOPHIE

Joseph Fröbes, Logica formalis. gr. 8° (XVI u. 417 S.) Rom 1940, Pont. Universitas Gregoriana. Lire 50.—. Vorliegendes Werk ist eine Überraschung. Der bestbekannte Psychologe schenkt uns noch eine umfangreiche formale Logik Aber schließlich war die überragende Kenntnis unserer Seelenvorgänge besonders geeignet, das logische Element darin nur um so reiner zu sehen und es aus der psychologischen Umkleidung herauszuheben. Das Eigentümliche dieser Logik muß darin gesehen werden, daß sie zwar im Aufbau kaum jemals von der traditionellen Logik abweicht, daß sie aber bei jeder Frage die Meinungen und Denkfortschritte der modernen Philosophen, so namentlich von Stuart Mill, C. Sigwart, W. Wundt anführt und öfters auch Stellung dazu nimmt. Daß dabei von einer eigentlichen Zitation abgesehen wird, mag der Einfachheit und Kürze dienen, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ist es zu bedauern. Mit dieser anscheinend kompilatorischen Art verfolgt F. den Zweck, die alte Logik durch moderne Fragestellungen und Lösungen auf den Stand der heutigen Wissenschaft zu bringen. Die veränderte Situation tritt besonders in der Bewertung der Induktion zu Tage, die nicht mehr bloß die einzig mögliche Methode für die Erkenntnis der Naturgesetze bildet, sondern auch als das unentbehrliche Mittel der Begriffsbildung erscheint. F. behandelt die Fragen mit großer Abgeklärtheit und Ruhe, aber auch, wenn es sein muß, mit sachlicher Kritik, die freilich auch vor manchem „Heiligtum" der alten Logik, so etwa vor der berühmten *arbor Porphyriana*, nicht Halt macht. J. Santeler S. J.

Hans Pichler, Das Geistvolle in der Natur. 8° (46 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. RM. 2.20. — P. sucht in gedankenreicher und origineller Weise die rationale Struktur auch der Natur zu entdecken und darzustellen. Dabei kommt er zum erfreulichen Ergebnis: „In der Natur als universeller Gemeinschaft aller Gegenstände der Erfahrung, in ihrer Logik und Systematik waltet etwas Rationales, eine universelle Vernunft, die alle Naturen zum Ganzen der Natur verbindet" (34). P. sieht richtig, daß uns dieses Geisterfüllte entgegentritt und nicht von unserem Geist erst in die Natur hineingelegt wird, wie Kant will. Freilich wird der so naheliegende Gedanke, daß die geistvolle Natur auch geistgewirkt sei und damit über sich hinausweise auf einen transzendenten Schöpfer, nicht erörtert. Mit dieser Hochwertung der Natur will aber P. keineswegs einem nackten Naturalismus das Wort reden: „Der Geist erhebt sich über die Natur" (48). Das Büchlein schließt mit dem bedeutsamen Satze: „Darum soll in der Geistfeindlichkeit das zutiefst Widernatürliche gesehen werden" (46). S.

Emilio Oggioni, La „philosophia prima" di Aristotele. Saggio di ricostruzione e di interpretazione (Saggi e ricerche I: science filosofiche 1). 8° (XII u. 207 S.) Milano 1939, Vita e pensiero. Lire 12.—. Mit dieser Untersuchung beginnt eine neue Sammlung, die bestehen soll aus Dissertationen der Hörer an der katholischen Universität in Mailand. Vorliegendes Buch bildet einen glücklichen Anfang der philosophischen Reihe. O. hat sich das Problem gestellt: Wie ist Begriff und Inhalt der sog. „Ersten Philosophie" des Aristoteles auf Grund der besonders von W. Jäger gemachten literarhistorischen Studien zum Schrifttum des Stagiriten zu rekonstruieren? Zu diesem Zwecke werden zunächst die un-

sere Frage behandelnden Werke chronologisch geordnet, sodann wird an Hand der selben die Entwicklungslinie der betreffenden Lehre gezogen, schließlich die endgiltige Anschauung des Aristoteles unter besonderer Berücksichtigung der Substanzlehre systematisch dargestellt. Dabei zeigt sich, daß Aristoteles verhältnismäßig lange Zeit eigentlicher Platoniker geblieben ist. Die Eigenlehre des Stagiriten in der letzten Phase des Schaffens sieht O. in zwei Momenten: 1. in der Annahme des Aristoteles, die ganze konkrete Realität (gemeint sind die einzelnen individuellen Seienden) sei intelligibel (166—171); 2. in der Feststellung, daß außer der intelligiblen Wesenheit eine sie aktuierende Existenz verlangt sei (171 f.). Kann man mit dem letzten Punkt einverstanden sein, so fordert der erste zum Widerspruch auf. O. gibt selbst zu, Aristoteles nehme neben der substantiellen Form eine dunkle Materie an (oscuro sostrato della materia sensibile, 171). Allein die Materie sei nur inintelligibel, insofern sie von Aristoteles betrachtet werde „come semplice possibilità di essere" (ebd.). Allein so dünn und schattenhaft hat der Grieche Aristoteles auch die sog. erste Materie niemals aufgefaßt und auch die aktuelle Materie nicht Gegenstand des Wissens sein lassen (vgl. J. Santeler, Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin, Innsbruck 1939, 188—193). Im übrigen aber stellt die Arbeit einen recht beachtenswerten Versuch dar, auf Grund der neuen literarhistorischen Vorarbeiten eine wichtige Lehre in ihrem Werden neu erstehen zu lassen. S.

Peter Abaelards Theologia „Summi boni", hrsg. von Heinrich Ostlender (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXV, 2/3). gr. 8° (XXVIII u. 118 S.) Münster 1939, Aschendorff. RM. 6.90. — O. gibt hiemit das theologische Erstlingswerk Abaelards auf Grund einer von ihm entdeckten vollständigen Hs heraus, während die früher von R. Stölzle besorgte Ausgabe auf Grund der Erlanger Hs 182 (tom. 229) wie diese selbst unvollständig war. Wohl handelt es sich in beiden Hss um dasselbe Werk, allein wie O. zeigen kann, doch schon ursprünglich um zwei verschiedene Redaktionen des Werkes. Für die Güte vorliegender Neuausgabe spricht genügend der Name des Autors. S.

Un traité neo-manichéen du XIII^e siècle: Le liber de duobus principiis. Suivi d'un fragment de rituel cathare. Publié par A. Dondaine O. P. (Institutum historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae). gr. 8° (172 S.) Rom 1939, Istituto Storico Domenicano S. Sabina. Lire 48.—. Bisher war man hinsichtlich der Lehren der Katharer auf polemische Schriften von Katholiken, namentlich auf den Konvertiten Raynier Sacconi, angewiesen. D. macht uns durch vorliegende Ausgabe bekannt mit einer, wenn auch kleinen Arbeit der Sektierer selbst, in der ihr schroffer Dualismus deutlich zum Ausdruck kommt. In einer ausführlichen Einleitung wird die Hs beschrieben, werden die nicht herausgegebenen und die herausgegebenen Teile derselben nach ihrem Inhalt kurz besprochen. Der Verfasser der Schrift kann zwar nicht genau ermittelt werden, doch muß er aus der Schule des Johann von Bergamo, eines bekannten Vertreters der Häresie sein. Neben dem Werke De duobus principiis ediert D. ein Fragment eines Rituale in lateinischer Sprache, indem wir die wichtigsten religiösen Gebräuche der Katharer näher kennenlernen. S.

Josef Santeler, Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin (Philosophie und Grenzwissenschaften VII, 2/4). gr. 8° (IV u. 272 S.) Innsbruck 1939, Felizian Rauch. RM 12.—. Es ist nicht unbekannt, wie die ab-

wegige griechische Auffassung von der Unerschaffenheit und darum Gottferne, wenn nicht Gottfeindlichkeit der Materie noch in den ersten Jahrhunderten christlichen Denkens, namentlich in der Gnosis und im Manichäismus, ihr Unwesen trieb. Plato hatte, und dies von seinem Standpunkt aus mit Recht, erkenntnistheorethisch den Schluß gezogen, die Materie sei ein gottfernes Prinzip, darum ἀλόγως καὶ ἀμέτρως, ohne rationale Struktur (Timaios 53a—b). Eine solche Stellungnahme zur Materie mußte sich im ganzen Erkenntnissystem Platos und auch seines Schülers Aristoteles verhängnisvoll auswirken. Der hl. Thomas sah sich vor die große Aufgabe gestellt, christliches Denken und griechische Philosophie zu einer höheren Synthese zu erheben. Hat Thomas diesen, vom christlichen Denken her gesehen, erratischen Block von der Unerschaffenheit und darum Inintelligibilität der Materie mit starker Hand von der Stelle geschafft, überzeugt, daß die Werke Gottes des Geistes samt und sonders eben als geistgewirkte auch rational strukturiert und damit wesentlich erkennbar sind? Gewiß hat Thomas praktisch die Überzeugung von der Geschöpflichkeit auch der Materie vertreten. Allein vorliegende Arbeit weist nach, daß in der Theorie dieses griechische Lehrstück einen weitgehenden Einfluß auf die Lehrmeinungen von Thomas ausgeübt hat. Dies zeigt sich in der spezifisch thomasischen *intellectus-agens*-Lehre, in der Abstraktionsauffassung bei der Körpererkenntnis (Hylemorphismus), bei der Absteckung der Gegenstände unseres Wissens (der Wissensbegriff), bei der Erkenntnis des Einzelnen. Freilich laufen daneben auch andere platonische Denkmotive einher, wie es namentlich bei der Behandlung der Materie als Individuationsprinzip herausgestellt wird. Was aber das Wichtigste ist: diese platonischen Denkmotive hindern den Heiligen, zur völligen Klärung der Universalienfrage vorzustoßen. Trotz des Kampfes gegen den Platonismus und trotz bester Ansätze bleibt Thomas nicht zuletzt wegen der Annahme der Unerkennbarkeit der Materie in sich einem gewissen, allerdings abgeschwächten platonischen Ultrarealismus verhaftet. S.

Timotheus Barth, De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum. gr. 8° (71 S.) Rom 1939, Pont. Athenaeum Antonianum. — Sicher ist bisher das Gedankengut, das der große Franziskaner Duns Skotus zu Tage gefördert hat, noch nicht seiner Bedeutung entsprechend zur Auswirkung gekommen. Deshalb sind alle Arbeiten, die zur Überwindung dieses Mangels beitragen, zu begrüßen. B. bemüht sich um den ersten Anfang der skotistischen Metaphysik, um ihren Seinsbegriff und dessen viel umstrittene Univokation[1]). Diese Frage scheint im Hinblick auf die neuzeitliche Problematik eine besondere Bedeutung zu besitzen; denn das moderne Philosophieren bleibt immer wieder im Agnostizismus befangen, weil ihm das vermittelnde Gemeinsame zwischen dem Geschöpf und Gott entgeht. B. ist nun mit Skotus der Überzeugung: „Das Gemeinsame, das für diesen Übergang grundlegend ist, ist das univoke abstrakte So-sein. *Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter, nisi ens sit univocum creato et increato* (Ox. I d. 3 q. 3 n. 9)" (WW 5, 247). Dahinter steht die Auffassung, daß die von der Scholastik vorherrschend vertretene Analogie das Fundament

[1]) Vgl. auch von demselben Verf.: Die Stellung der univocatio im Verlauf der Gotteserkenntnis nach der Lehre des Duns Skotus: Wissensch. u. Weish. 5 (1938) 235—254. — Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis. Problemvergleichende Betrachtung von Thomas über Skotus bis heute: ebd. 6 (1939) 245—264.

unserer Gotteserkenntnis nicht zu sichern vermag. Letztlich besagt sie nämlich „keine Einheit, sondern eine Zweiheit" (WW 6, 248), weshalb sie „nicht etwas Erstes und Grundlegendes sondern etwas Späteres und Abgeleitetes" (ebd.) darstellt. So gilt die Losung: „von *univocatio* zur *analogia*" (WW 6, 264). Das Fundament der Univokation ist die Eigenart des skotistischen Seinsbegriffes; ihrer allseitigen Klärung widmet B. diese Studie. Nach Skotus ist an sich das erste und adäquate Objekt unseres Geistes das intuitiv erfaßte Sein, das als solches seine Besonderungen in sich trägt und außer der Wesenheit auch die aktuelle Existenz enthält. Tatsächlich aber liegt alles anders, weil sich der Mensch im Zustand der gefallenen Natur befindet. Jetzt wird das *ens* abstraktiv (ausgehend von den *phantasmata*) erfaßt, und zwar als absolut einfacher Begriff; dieser ist als solcher gegen alle weiteren Bestimmungen indifferent und schließt darum nicht seine *specificationes* in sich; seinem Inhalt nach besagt er bloß die reine Wesenheit, manchmal auch die *tendentia ad existendum*. Dem Sein stellt Skotus seine transzendentalen *passiones* und seine letzten Differenzen so gegenüber, daß sie das Sein nicht *quidditative* einschließen. Hier glaubt B. seinem Meister nicht mehr folgen zu können: *Nam ex uno elemento, quod est ens, et ex alio, quod non est ens in quid (differentiae ultimae — passiones), aedificium uniforme construi nequit* (70). Über diesen Ausschnitt der Seinslehre des Skotus fällt er das Urteil: *Non signum unitatis et harmoniae secum fert, sed potius dissolutionis et quasi atomizationis* (ebd.). Trotzdem hält B. am skotistischen Seinsbegriff mit seiner Univokation fest. — Uns will scheinen, daß die eigenartige Auffassung der *passiones* und *differentiae* bei Skotus eine notwendige Folge seines Seinsbegriffes ist. Wenn also B. den *passiones* und *differentiae* das Sein wesenhaft zukommen läßt und sich darin von Skotus trennt, müßte er folgerichtig auch den univoken Seinsbegriff ablehnen; hat er doch schon die Prämisse angenommen, welche die meisten Scholastiker zur Annahme der Analogie führt. Was B. gegen die Analogie vorbringt, scheint uns (aufs Ganze gesehen) wenig überzeugend zu sein. Im übrigen vermitteln B.s Arbeiten eine zuverlässige, scharfsinnige Einführung in die Gedankenwelt des Skotus, obgleich sie wohl zu sehr im bloß Begrifflichen bleiben. J. B. Lotz S. J.

Johannes Auer, Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. gr. 8° (XII u. 307 S.) München 1938, Max Hueber. RM. 8.70. — Diese über eine gewöhnliche Dissertation dem Umfang wie dem Inhalt nach hinausragende Arbeit möchte eindringen in die Tiefe des Erlebnisses: „ich will frei" (19). Da der rein phänomenologische Weg dazu sich als ungenügend erweist, zieht A. es vor, die Philosophie zu befragen, d. h. zu sehen, wie das Freiheitserlebnis von den beiden großen Systemen des hl. Thomas und des Duns Scotus her gedeutet und bewältigt wird. Damit ist gegeben, daß das Freiheitserlebnis im systematischen Zusammenhang betrachtet wird. Dementsprechend wird zunächst vom Erlebnis der Freiheit zurückgefragt nach der Willenspotenz überhaupt, ihrem Verhältnis zu den anderen Potenzen in der menschlichen Seele, ja schließlich werden die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen beider Denker bloßgelegt (1. Kap.). Sodann wird der Willensakt seinem Objekt nach und in sich gedeutet (2. Kap.). Auf dieser festen Grundlage wird sodann das Kernstück herausgearbeitet, die Fragen nämlich, die mit der Freiheit als solcher aufgegeben sind: es sind die Probleme der Tatsächlichkeit und des Begriffes der Freiheit, des Verhältnisses von Freiheit und Kausalität, von

Freiheit und Notwendigkeit, der Freiheit als Selbstbewegung des Willens. Im Schlußteil werden die wichtigsten Entscheidungen der beiden Denker noch einmal übersichtlich zusammengestellt. Diese ganze Gegenüberstellung der beiden großen Scholastiker soll nicht bloß ein interessanter Vergleich sein; A. verfolgt vielmehr den Zweck, und dieser Zweck wird auch erreicht, gerade durch das ständige Verweisen auf das Ganze des jeweiligen Systems, die Freiheitsproblematik in ihrer ganzen Breite und Tiefe zu sehen, die Lösungen der beiden Denker in ihren Vorzügen und Schwächen kennenzulernen. Bei Thomas zeigt sich mehr die reiner Willkür entzogene, vernünftige Freiheit, bei Scotus dagegen mehr die Freiheit als solche, wenn auch Beschuldigungen auf einen einseitig übertriebenen Indeterminismus nicht am Platze sind (299); anders ausgedrückt: Thomas sieht die Freiheit mehr mit den Augen des Metaphysikers und Systematikers, Scotus wird mehr der psychologischen Seite der Frage gerecht. Wenn es auch nicht verborgen bleiben kann, wie A. sich zu Scotus hingezogen fühlt, so unterläßt er es doch, ein letztes Werturteil über den einen oder den anderen Denker zu fällen. Ja gerade die Gegenüberstellung beider Auffassungen mit ihren beiderseitigen Licht- und Schattenseiten treibt schließlich zum Spruch: „Die Willensfreiheit ist ein Geheimnis für den menschlichen Geist — und auch hier konnte dieses Geheimnis nicht entschleiert werden" (300). Ein letztes Urteil über die Freiheitslehre der beiden Denker könnte in der Tat nur über den Umweg einer vorgängigen Beurteilung der metaphysischen Grundlehren erfolgen. Allein wie schwer ist es, bei letzten Erklärungen über letzte Seinsverhältnisse das letzte Wort zu sprechen! J. Santeler S. J.

Nikolaus Junk, Die Bewegungslehre des Franz Suarez (Philosophie u. Grenzwissenschaften VII, 1). gr. 8° (72 S.) Innsbruck 1938, Felizian Rauch. RM. 2.50. — J. zeigt in dieser Arbeit, daß Suarez bezüglich der physikalischen Anschauung und in der besonders herausgearbeiteten Lehre von der Bewegung im wesentlichen an dem aristotelisch-thomistischen Weltbild festhält, daß er aber auch gleichzeitig unter nominalistischem Einfluß im guten Sinn des Wortes bereits auf die künftige Entwicklung der Naturwissenschaften ausgerichtet ist. Ganz klar kommt diese Übergangsstellung zum Ausdruck bei der Impetuslehre des Suarez. „Im Sinn der Entwicklung zum modernen Bewegungsbegriff liegt die Annahme eines inneren Bewegungszustandes, entgegen der aristotelischen Erklärung der Bewegung. Von der Beeinflussung durch die alte Bewegungslehre zeigt dagegen die Voraussetzung, daß die Bewegung ununterbrochen verursacht werden müsse und nicht, einmal hervorgebracht, ein an sich dauernder Zustand ist" (50). Alle einschlägigen Fragen werden kurz, aber mit außergewöhnlicher Klarheit behandelt. Darum wirkt das Ganze so überzeugend. S.

Max Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 29). gr. 8° (XXVI u. 288 S.) Tübingen 1939, Mohr. RM. 14.—. W. unterscheidet drei große Denkbewegungen im 17. Jh., zunächst die von Descartes bestimmte „moderne" Philosophie, sodann die mystische Richtung (Jakob Böhme), endlich die dritte, bisher kaum beachtete, aber im Grunde der Zeit eigenste (?), die philosophische Scholastik, die allein Gegenstand der Untersuchung ist. Nachdem W. einen ganzen Berg von Vorurteilen gegen die Scholastik abgetragen, wird im ersten Hauptteil der geschichtliche Verlauf der metaphysischen Bestrebungen im deutschen Sprachgebiet aufgezeigt. Da es bei den Katholiken in Deutschland gerade in dieser Zeit keine

hervorragenden philosophischen Köpfe gibt, werden zuerst die reformierten Universitäten (besonders Heidelberg, Steinfurt, Herborn, Marburg), sodann die lutherischen (Helmstedt, Wittenberg, Gießen, Jena, Rinteln, Königsberg, Tübingen, Leipzig) mit ihren Hauptvertretern und ihren wichtigsten Werken behandelt. Im zweiten Hauptteil kommt der „sachliche Gehalt" zur Darstellung und zwar entsprechend der Einteilung der Metaphysik dieser Zeit die Lehre vom Gegenstand der Metaphysik, vom Seienden als solchem, von den Zuständen und den Arten des Seienden. Endlich wird, wie es bei einem modernen Philosophen zu erwarten ist, die Erkenntnislehre mit den Ansätzen zu einer modernen Erkenntnistheorie entwickelt. Im Schlußteil weiß W. diese Scholastik mit ihrem das Diesseits und das Jenseits umspannenden Denken als echte Erscheinung des Barocks der Zeit herauszustellen. Das Werk W.s muß als eine vorbildliche Arbeit angesprochen werden. Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll, das Aufsuchen einer so ganz in Vergessenheit geratenen Literatur in den verschiedensten deutschen Bibliotheken, oder die Einfühlungsgabe eines modernen Philosophen in die wenigstens scheinbar so ganz andere Art des Philosophierens innerhalb der Scholastik, oder endlich die ruhige, wirklich sachbestimmte Beurteilung der einzelnen Lehren und Richtungen, die rein katholischen nicht ausgenommen. Auch der Ertrag der Arbeit ist recht bedeutsam: Eine philosophische Richtung eines ganzen Jahrhunderts ist neu entdeckt worden, die kein künftiger Historiker der Philosophie unbeachtet lassen darf. Besonders beachtenswert ist das Ergebnis, daß die Scholastik in vielen Stücken der modernen Philosophie überlegen ist: „auch hier erscheint das Moderne als eine einseitige Abspaltung von der großen Gesamtwahrheit, die in der Schulwissenschaft erhalten war" (262). Ein Bedenken darf jedoch ausgesprochen werden: Die Grenzen zwischen der natürlichen Theologie und der Offenbarungstheologie scheinen weder von W. noch von den Scholastikern dieser Zeit genügend scharf gezogen, noch scheint das Verhältnis von Wissen und Glauben richtig gesehen; sonst könnte es nicht zur Auffassung kommen, als gelte das Widerspruchsprinzip nur innerhalb der Welt des Wissens, aber nicht in der Welt des Glaubens (31). S.

Tommaso Campanella, Epilogo Magno (Fisiologia italiana). Testo italiano inedito a cura di Carmelo Ottaviano (R. Accademia d'Italia, Studi e documenti 10). gr. 8° (605 S.) Roma 1939, R. Accademia d'Italia. Lire 50.—. Der „große Epilog zu dem, was Fra Tommaso Campanella († 1639) über die Natur der Dinge philosophiert und disputiert hat", auch „Physiologie" (= Naturlehre) genannt, enthält hauptsächlich seine Naturphilosophie (allgemeine Fragen, Meteorologie, Minerale, Pflanzen, Tiere, Mensch) nebst einigen Kapiteln aus der Ethik (Tugendlehre). — In mustergültiger und teilweise recht mühsamer kritischer Arbeit hat O. den Text aus zwei reichlich fehlerhaften Handschriften wiederhergestellt und mit einem dreifachen Apparat (Varianten, Kritik, Zitate) versehen. Vorausgeht nach einer Einleitung über C.s Leben und Schriften eine ausführliche Darstellung des Inhaltes des Epilogs, die das Studium desselben bedeutend erleichtert. Der überaus sorgfältige Druck trägt bei, um das Werk zu einer würdigen Festgabe zur 300-Jahrfeier des eigenartigen Calabreser Philosophen aus dem Dominikanerorden zu machen. H. Pohl S. J.

Hans Hölters, Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas (Universitas-Archiv, Philosophische Abteilung 15). gr. 8° (92 S.) Emsdetten 1938, Lechte. RM. 3.60. — Diese scharf-

sinnige Studie weist unter Heranziehung ungedruckter Briefe Jacobis nach, daß die Spinoza-Auffassung eines Mendelssohn und Jacobi, die im deutschen Geistesraum des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts einen solchen Einfluß ausgeübt hat, vom wahren Spinoza nicht unerheblich abweicht. Besonders hervorgehoben zu werden verdient das 4. Kap., in dem der Gottesbegriff Spinozas und dessen Voraussetzungen eine klare und lichtvolle Darstellung und Kritik erfahren. V. Naumann S. J.

KIRCHENGESCHICHTE

Piscieuli. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern (Antike und Christentum, Ergänzungsband I). gr. 8° (350 S., 8 Tafeln) Münster 1939, Aschendorff. Geb. RM. 18.75. — Die „Fischlein", die hier von einer stattlichen Reihe wissenschaftlicher Fischer in glücklichem Netzwurf ans Land gebracht wurden, bilden die Festgabe an den großen Forscher, der uns den „Ichthys" geschenkt hat. Festgaben sind auch in der streng wissenschaftlichen Literatur eine Gattung ganz eigener Art, und die Schüler und Freunde Dölgers wissen, wie er selbst davon denkt. Über diesen ihm gewidmeten Fischzug aber wird er sich gefreut haben. Und so darf denn auch der Kritiker nicht das Wort Mt 13,48 anwenden, sondern sich nach Jo 21,11 nur freuen über die stattliche Zahl der „großen Fische", die hier im unzerreißbaren Netz der strengsten Wissenschaft vereinigt sind. Es wird aber niemand weh tun, wenn festgestellt wird, daß die Fischlein an Größe und Brauchbarkeit für das durch Dölgers Forschungen in ganzer Breite aufgerollte Problem „Antike und Christentum" sehr verschieden sind. Es sei darum hier nur auf diejenigen Fragen und Antworten des Buches aufmerksam gemacht, die für den Bereich der katholischen Theologie von besonderer Bedeutung sind.

Schon der erste Aufsatz des inhaltsreichen Bandes: A. Alföldi, Hoc signo victor eris (S. 1—18), zeigt sehr lehrreich, wie die gesicherten Ergebnisse der konstantinischen Numismatik zur Interpretierung und teilweisen Sicherung des immer noch so umstrittenen Eusebischen Berichtes von der Konstantinsvision herangezogen werden können. Das „heilbringende Zeichen", auch auf der nach dem Sieg in Rom errichteten Kaiserstatue, ist nicht das Kreuz, sondern das Labarum — das zeigt A. unseres Erachtens deutlich. Aber er betont doch wohl zu wenig, daß *vexillum* und Kreuz, Fahnenstange und Querholz, in alter Tradition dem Christen einfachhin zum „Kreuz" wurden. Ich werde dazu in einer bald erscheinenden Untersuchung mit dem Titel: *„Antenna Crucis"* genauer Stellung nehmen. Was Th. Hopfner, Hekate = Selene — Artemis und Verwandte in den griechischen Zauberpapyri und auf den Fluchtafeln (S. 125—145) an Material aus der wirren Welt des spätheilenistischen Zauberwesens zusammenträgt, ist nicht nur religionsgeschichtlich von höchstem Interesse, sondern ist zugleich ein vielbestätigender Beitrag zur Kenntnis der Gedanken, aus denen auch die christliche Symbolik „Selene = Kirche", die wir (ZkTh 63 [1939] 311—349) aufzuhellen versuchten, ihre Worte entnahm. Selene ist die „Zartdenkende" (wir möchten entschieden dafür eintreten, daß die Lesart ἁβρονόη = „die Zartdenkende" zu Recht besteht), die „Sonnenstrahlen-Umarmende", das „freundliche Licht", die „Allmutter der menschlichen Natur" — alles Bezeichnungen, die wir aus den höher liegenden Schichten der antiken Literatur bereits belegt haben. — Cornelius van Beek versucht in dem Aufsatz „Ostenderunt cryfios" (S. 41—53) mit einer durch Dölgers Forschungen (vgl. Antike und Christentum 5 [1936] 287 f.) etwas überholten Gelehrsamkeit das Rätsel der *ostensio cryfiorum* im

Mithraskult zu ergründen, aber ohne greifbare Förderung der Frage. Bei Hieronymus (Epist. 107, 2) heißt es nun eben *nymphus*, und das wurde bekanntlich durch die Entdeckungen in Dura-Europos glänzend bestätigt — ein klassisches Beispiel für das textkritische Grundgesetz, die Lesart der Handschriften zu belassen und nicht Korrekturen zu wagen, wie sie Hilberg in seiner Edition des Hieronymusbriefes gewagt hat. Was Beek als „christliche Parallele" zur Mithras-*ostensio* aus Ps.-Augustinus bringt (S. 53), ist bare Unmöglichkeit. Desgleichen der Hinweis auf das *ostendens se* in 2 Thess 2, 4. Dort bedeutet das ἀποδεικνύντα des griechischen Textes doch einfach im klassischen Sinn „sich proklamieren". — Sehr förderlich ist, was F. Pfister (S. 178—191) zur Begriffsgeschichte des Wortes „Ekstasis" bringt. Seine Ergebnisse erlauben eine klare und von aller Pathologie weit abführende Erklärung zu 2 Kor 5, 13 und zu manchen anderen Worten des NT. — Für die Dogmengeschichte der Taufe bringt Th. Klauser, Taufet in lebendigem Wasser! (S. 157—164) gutes Material. Zur Frage nach der Anwärmung des Taufwassers und dessen Symbolik ist nun auch heranzuziehen, was ich (ZkTh 64 [1940] 73) zum „lauwarmen Mondwasser" zu sagen habe. — In die gleiche Richtung führt der ausgezeichnet belegte Aufsatz von Joh. Quasten, Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Taufliturgien des Ostens und Westens (S. 220—244). Besonders in dem, was er zur Symbolik des „Wassers der Erquickung" sagt, erkennt man die Prädominanz der alexandrinischen Psalmenerklärung zu Ps. 22, 2 — und damit die Tatsache, wie vorsichtig man sein muß mit dem Versuch, derartige Gedanken in allzu nahe Berührung mit dem *refrigerium* des Isiskultes zu bringen, wie das noch Cumont (Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig 1931, S. 93) getan hat. — In die gleiche Richtung einer besonnenen Kritik, gleichsam einer Metaphysik der Erkenntnis der Beziehungen zwischen Antike und Christentum, weist der umfangreiche Aufsatz von K. Prümm, Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus (S. 192—219). — Wenn die übrigen Aufsätze nicht eigens genannt werden, so bedeutet dies keineswegs ihre geringere Güte im Vergleich zu den eben erwähnten Arbeiten.

Hugo Rahner.

Ernst Landers, Die deutschen Klöster vom Ausgange Karls des Großen bis zum Wormser Konkordat und ihr Verhältnis zu den Reformen (Historische Studien 339). gr. 8° (81 S.) Berlin 1938, Ebering. RM. 3.60. — L. skizziert in knappen Strichen das Auf und Ab in der Reform der deutschen Klöster im Frühmittelalter. Die Arbeit verwertet in vorbildlicher Weise die wichtigsten Quellen und die einschlägige Literatur, zeichnet schärfer, als es bisher geschehen, die charakteristischen Linien der geschichtlichen Entwicklung in deutschen Landen, führt aber sachlich nicht sehr weit über das schon Bekannte hinaus.

Ferd. Maaß S. J.

Friedrich M. Fischer, Politiker um Otto den Großen. (Historische Studien 329). 8° (170 S.) Berlin 1938, Ebering. RM. 6.80. — In den „Politikern um Otto den Großen" zeichnet F. die charakteristischen Vertreter des Ottonischen Herrschaftssystems. Art und Lebensarbeit des eigenen Bruders des Kaisers, des Erzbischofs Bruno von Köln, beweisen, daß die ideale Verbindung von Kirchenfürst und Reichsfürst in besonders günstig gelagerten Fällen tatsächlich zu verwirklichen war; Abt Hadamar von Fulda zeigt sich dieser Aufgabe bereits nicht mehr gewachsen und Erzbischof Friedrich von Mainz, der leibliche Sohn Ottos des Großen, ist sogar ein erklärter Gegner des Systems, das nach seiner Auffassung den deutschen Bischöfen Unmögliches zumutet. In der unmittelbaren Gegenüberstellung der Taten und Ansichten der vertrauten Ratgeber des Kaisers sein berühmtes System konkret und lebendig vor die Augen des Lesers gestellt zu haben, macht den Wert und den Reiz dieser gediegenen Studie aus. M.

Francesco Gosso, Vita economica delle Abbazie Piemontesi (Sec. X—XIV) (Analecta Gregoriana 29). 8° (216 S.) Rom 1940, Università Gregoriana. — Die Società Storica Subalpina hatte schon 1910 begonnen, die Urkunden der piemontesischen Klöster herauszugeben, um die historiographische Bearbeitung dieses wichtigen Gebietes italienischer Kirchengeschichte des Mittelalters zu ermöglichen. Diese Aufgabe wurde noch nicht in Angriff genommen und auch die vorliegende Arbeit will nur eine Art Einführung dazu sein. Sie ist aber mehr, denn sie gibt einen sehr guten Überblick über die einander ablösenden Wirtschaftssysteme der Benediktiner und Zisterzienser, über die Wechselwirkung von wirtschaftlichem und geistigem Leben und endlich über den Einfluß der Mönche und Klöster auf das Landvolk und seine seelsorgliche Leitung. M.

Karl Hampe, Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer. 7. neubearb. Aufl., hrsg. von Friedrich Baethgen. gr. 8° (XII u. 324 S.) Leipzig 1937, Quelle u. Meyer. RM. 7.—. Den Altmeister der deutschen Geschichte des Mittelalters riß der Tod mitten aus seinem Schaffen, bevor er die 7. Auflage der deutschen Kaisergeschichte vollendet hatte. Professor Baethgen führte auf Wunsch der Witwe das Werk des Verstorbenen in dessen Sinne zu Ende, so daß die Einheit der Konzeption und ihre tatsächliche Durchführung gewahrt blieben. An dieser Auflage der Kaisergeschichte kann man wirklich sehen, was „reife Lebensarbeit" bedeutet. Vierzig Jahre lang hat Hampe dieses Geschichtsgebiet durchgeackert und in früheren Auflagen mit gelegentlichen scharfen Urteilen nicht zurückgehalten. In der postumen Auflage ist nun nicht bloß das ungeheure, von Jahr zu Jahr anwachsende Material gesichtet und verarbeitet, sondern auch jedes Urteil sorgfältig abgewogen und auf die höhere Ebene des abgeklärten Wissens um die Menschen und Dinge dieser Welt gehoben worden. Es kann sich daher auch der Katholik in den Fragen des tatsächlichen historischen Ablaufes diesem Führer anvertrauen, ohne befürchten zu müssen, daß die Autorität in geschichtlichen Fragen für anderes mißbraucht wird. M.

Georg Bernhofen, Das Kollegiatstift zu Brieg in seiner persönlichen Zusammensetzung von den Anfängen (1369)bis zur Säkularisation (1534). (Historische Studien 356). 8° (127 S.) Berlin 1939, Ebering. — Die sauber gearbeitete Studie beschäftigt sich mit einem an sich eng umgrenzten und geschichtlich nicht bedeutenden Gebiet, der Geschichte des Kollegiatstiftes zu Brieg und der 126 Stiftsherren, die an ihm in Laufe seiner Geschichte bis zum unrühmlichen Ende wirkten. Aber sie ist ein wertvoller Baustein zum Gesamtbild, das die Historie sich zu bilden sucht von der ständischen Zusammensetzung der spätmittelalterlichen Stifte und Klöster — so wie es etwa L. Santifaller in seinem Werk über das Brixener Domkapitel (1924) getan hat. Zudem bietet die Untersuchung manch greifbares Material zur genaueren Erkenntnis der vorreformatorischen Kirchenverhältnisse in Schlesien. Hugo Rahner.

G. von Walther-Wittenheim O. S. B., Die Dominikaner in Livland im Mittelalter. Die Natio Livoniae (Institutum Historicum FF. Praed. Dissertationes hist. 9). gr. 8° (XI und 154 S.) Romae 1938, Istituto Storico Domenicano. — Die Monographie, die aus der Frage nach dem „Sinn und der Berechtigung der deutschen Existenz im baltischen Raume" (Vorwort) entstanden ist, liefert für ihre gründliche Beantwortung in der Tat einen wertvollen Beitrag. Aus den zahlreichen ungedruckten Quellen des Stadtarchivs von Reval, des päpstlichen Geheimarchivs und des Generalates der Dominikaner in Rom ersteht eine

umfassende und eindrucksvolle Darstellung der wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Leistung, der Organisationskraft und des seelsorglichen Wirkens der Predigerbrüder in jenem Lande der fernen Nordostmission, auf das schon der Ordensstifter seine Jünger hingewiesen hatte. Besonders lehrreich ist die Geschichte der Klosterreform im Spätmittelalter, die gerade abgeschlossen war, als der Sturm der Reformation mit der katholischen Kirche auch den Dominikanerorden in Livland vernichtete. Ferd. Maaß.

Wolfgang Pfeifer-Belli, Thomas Murner im Schweizer Glaubenskampf (Corpus Catholicorum 22). gr. 8° (XXXVIII u. 91 S.) Münster 1939, Aschendorff. RM. 5.70. — P.-B. hat hier zum ersten Male drei Kampfschriften Murners veröffentlicht oder wenigstens der breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht, und den Flugschriften eine wertvolle Einleitung über die Art und den Charakter Murners, über seine Sprache und seinen Stil vorausgeschickt. Der elsässische Franziskaner, ein echtes Kind der Spätgotik und getreuer Repräsentant des in allen Farben schillernden Spätmittelalters, wurde doch erst durch das unfaßbare Erlebnis der Reformation aus einer spielerischen, selbstsicheren Haltung aufgeschreckt und war dann redlich bemüht, den von Luther und Zwingli angegriffenen Väterglauben auf der Kanzel und in witzigen, packenden Kampfschriften zu verteidigen. Aber selbst in diesem Abschnitt seines Lebens muten seine Tätigkeit und seine letzte Haltung an wie ein beredtes Symbol. So etwa, wenn er im Jahre 1529 wie ein Johann Capistran mit dem Kreuze in der Hand dem Luzerner Fähnlein voranzieht und den Glaubenskämpfern die Marterkrone verspricht und dann drei Wochen später in ängstlicher Flucht sein kostbares Leben in Sicherheit bringt (Einl. XXVII). Nicht durch sprachgewaltige Kreuzzugspredigten und boshafte Satyren der kulturgesättigten und ihrer Zeit verhafteten Polemiker war der katholische Glaube zu retten, sondern nur mehr durch die neu entzündete religiöse Glut und den restlosen persönlichen Einsatz der späteren Gegenreformatoren. M.

Ludwig Pfandl, Philipp II. Gemälde eines Lebens und einer Zeit. 8° (562 S.). München 1938, Callwey. RM. 10.—, geb. RM. 12.50. — Geschichtsschreibung ist höchste Kunst. Ist „Dichtung" in dem Sinne, daß ein sinnender Geist aus den Tiefen der Quellschächte, aus den Ablagerungen der Gezeiten, den Tiefenschichten menschlichen Gewordenseins (man könnte fast sagen aus dem „Geschichte" der Menschenerde) Schätze emporhebt und zu einem Gebilde seines komprimierenden, „verdichtenden" Schauens fügt. Zwischen Quellenmaterial und formendem Geschichtsdenken bestehen Beziehungen wie zwischen Leib und Seele: der Geist ist tiefinnerlich gebunden an die Materie, aber diese „wird" zum Ausdruck des Geistes. Darum ist nur der ein großer Geschichtsschreiber, in dessen künstlerischer Schau ein Zeitalter wieder Fleisch annimmt, weil diesem Inkarnationsprozeß ein lebenlanges und mühsames Forschen in den toten Quellen voranging. Nun kenne ich von allen Büchern der letzten Jahre, etwa mit Ausnahme des herrlichen Werkes, das Karl Brandi uns über Karl V. geschenkt hat, keines, das mehr Geschichte und zugleich mehr Kunst ist als Pfandls Buch über Philipp II. Der Verf. hat es mit treffsicherem Instinkt ein „Gemälde" des Lebens und der Zeit genannt. Und in diesem Paradox „Gemälde einer Zeit" steckt alles, was man zum Lob des prachtvollen Buches sagen könnte, — hielte einen nicht das beklemmende Gefühl zurück, daß solch kleine Lobsprüche in peinlichem Gegensatz stehen zu der Größe des Geschenks, das uns Pf. mit diesem Buch gemacht

hat. Unnötig zu bemerken, daß auch für die Geschichte der Theologie und der Kirche hier vieles und Gewichtiges bereinigt, klargestellt und anders beleuchtet wird, was uns nicht nur durch die üblichen und üblen Philipplegenden (bis hinunter zu Schiller), sondern vielleicht sogar durch Pastors Papstgeschichte und durch die neuere Reformationsgeschichtsschreibung verhüllt und irgendwie vergiftet war. Was Pf. über den martervoll menschlichen und zugleich königlich christlichen Tod des Monarchen zweier Welten berichtet, gehört zu den paar klassischen Seiten über den Tod, die unserer sonst so geistarmen Zeit gelungen sind. Hugo Rahner.

Franz Loidl, Menschen im Barock. Abraham a Sancta Clara über das religiös-sittliche Leben in Österreich in der Zeit von 1670—1710. 8° (XII u. 367 S.) Wien 1938, Krempel (Wien 3, Rochusgasse 2). — Nicht der abstrakte Begriff oder die typischen Merkmale des Barock bilden den Gegenstand dieses Buches, sondern die Menschen, wie sie tatsächlich im leopoldinischen Zeitalter waren: wie sie gelebt, wie sie ihre prunkvollen Feste gefeiert, wie sie gefehlt, aber auch wie sie gebetet und ihr Verhältnis zu Gott gestaltet haben. Der unübertroffene Schilderer dieser Barockmenschen ist nun das Kind dieser Zeit selbst, Abraham a Sancta Clara, dessen Feder sich der Verf. in ausgiebiger und glücklicher Weise bedient, um uns die Menschen jener Epoche nahe zu bringen. So kann das Buch für ein tieferes Verständnis des österreichischen Menschen und nicht zuletzt des Wieners eine dankenswerte Hilfe sein. Ferd. Maaß.

Stéphane Bello, La Congrégation de S. Hormisdas et l'église chaldéenne dans la première moitié du XIX^e^ siécle (Orientalia christiana analecta 122). (gr. 8° u. 250 S.). Roma 1939, Institutum Orientalium Studiorum. — Der chaldäische Mönch St. Bello gibt uns in seiner Doktorarbeit eine sorgfältig unterbaute Geschichte der chaldäischen Kirche in der 1. Hälfte des 19. Jh. und ihrer tatkräftigsten Arbeiter im Weinberge des Herrn, der Mönche der Kongregation des hl. Hormisdas. Sie waren es, die den monastischen Gedanken zu neuem Leben erweckt haben, ihn aber auch in glücklicher Weise mit der Seelsorge zu verbinden wußten. So konnten sie zu einer Zeit, in der die meisten lateinischen Missionäre das Feld hatten räumen müssen, in die Bresche springen, die Hauptlast der seelsorglichen Betreuung der chaldäischen Christen übernehmen, ja sogar die Missionierung der Nestorianer fortsetzen. M.

Josef Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit. IV. Band: Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius XI. (1922—1939). gr. 8° (229 S.) München 1939, Kösel-Pustet. — Der Verf. hat selbst geschildert (Bd. III, Vorwort), wie sich einst Pius XI. die Herausgabe seiner Biographie bei Lebzeiten verbeten hat. *Post mortem lauda vel non lauda,* sagte er. Nun liegt die *laudatio post mortem* vor in dem hier anzuzeigenden zweiten Halbband des dritten, oder wie er jetzt genannt wird, im vierten Band der in ihren Grundstrukturen von mir bereits eingehend gewürdigten Schmidlinschen Papstgeschichte (vgl. ZkTh 60 [1936] 130 ff. 432 ff.). Wir haben damals unserer Erwartung Ausdruck verliehen, in welcher Weise wohl Sch. dieses Pontifikat behandeln würde, von dem er sagte, es vereine in sich die besten Kräfte der von ihm aufgezeigten Dialektik der neueren Papstgeschichte, die leoninische Offenheit für das Politische und die pianische Beschränkung auf das rein Innerkirchliche. In der Tat: Sch. sieht im Pontifikat Pius' XI. diesen „synthetischen Doppelcharakter" verwirklicht, allerdings so, daß in der ersten Hälfte (bis 1929) mehr der leoninische, nachher je-

doch der autokratisch innerkirchliche Kurs zum Ausdruck komme (S. 215). Ja bereits in den Wahlvorgängen des Konklaves von 1922, die durch angebliche Indiskretionen aus dem Nachlaß des Kardinals von Venedig bekannt wurden, will er diese Synthese der beiden von ihm so ins Licht gerückten papstgeschichtlichen Polaritäten erkennen (S. 23). Uns will es nicht sonderlich gefallen an dem Werk eines Historikers, wenn Sch. (S. 36) in seiner sonst sehr ansprechenden Charakteristik des Papstes in Pius sämtliche Vorzüge seiner drei Vorgänger harmonisch vereinigt findet. — Wichtiger indes für die Beurteilung dieses letzten Bandes ist die Tatsache, die nicht überrascht, die aber Sch. in wissenschaftlicher Ehrlichkeit gleich zu Anfang feststellt: es lagen dem Verf. keinerlei archivalische Quellen vor, sie waren und sind noch unzugänglich (S. 4). Wir haben es hier also mit einer allerdings sehr belesenen, und an manchen Stellen aus persönlichen Erfahrungen ergänzten Zusammenfassung aus Biographien, Zeitungsberichten und dazu mit einer exzerptartigen Darstellung aus den päpstlichen Verlautbarungen selbst zu tun. Immerhin, ein vorläufiges Bild entsteht doch, und mehr war billig nicht zu verlangen. Manche Vorgänge und der Inhalt mancher Rundschreiben des Papstes sind naturgemäß zu heikel, als daß sich der Geschichtsschreiber schon frei von äußeren Rücksichten darüber aussprechen könnte. Was Sch. zur Frage der Verurteilung der „action française", zu den italienischen Vorgängen bezüglich der *actio catholica*, des deutschen Konkordats und (bei ihm nicht anders zu erwarten) der Missionen an Material bringt, ist beachtenswert und stellenweise sogar interessant. Es fehlen endlich auch nicht die kleinen Versehen (z. B. der „hl. Agricola", lies Isidor, S. 37) und kühnen Stilblüten (wie die vom „mosaikartigen Herbeischleppen wichtiger Bausteine", S. 8) früherer Bände. Hugo Rahner.

HOMILETIK

1. **Jakob Schmitz, Nach dem Willen des Vaters in Christus Jesus.** Seelsorgestunden für Junge Kirche. 2 Bde. 8° (280 u. 272 S.) München 1939, Kösel-Pustet.

2. **Georg Deubig, Gott im Alltag.** 8° (323 S.) Limburg a. d. Lahn 1938, Steffen. RM. 3.80, geb. RM. 4.80.

3. **Leo Rüger, Der Werktagsheilige in unserer Zeit.** 8° (256 S.) Paderborn 1937, Schöningh.

4. **Leo Rüger, Lebendiges Christsein im Werktag.** 8° (364 S.) Paderborn 1938, Schöningh.

5. **Joseph Ballmann P. S. M., Der gottgebundene Christ.** 8° (117 S.) Rottenburg a. N. 1938, Bader. RM. 2.20.

6. **Konrad Algermissen, Predigten zur Zeitlage.** 8° (227 S.) Hildesheim 1940, Borgmeyer. RM. 4.20, geb. RM. 5.50.

7. **Karl Joh. Neudorfer C. SS. R., Der christliche Mensch in unserer Zeit.** 8° (83 S.) Rottenburg a. N. 1939, Bader. RM. 1.70.

8. **Daniel Gruber O. F. M., Die Leidenswerkzeuge Christi.** 8° (77 S.) Rottenburg a. N. 1940, Bader. RM. 1.50.

9. **Josef Freundorfer, Das ewige Evangelium des Kreuzes.** 8° (74 S.) Krailling vor München 1939, E. Wewel. Geb. RM. 1.25.

10. **Th. Gülker, Entwürfe für Marienpredigten.** 8° (216 S.) Bielefeld 1939, Rennebohm und Hausknecht.

11. **Wunibald Rötzer O.S.B.,** Geheiligte Jugendzeit. 8° (368 S.) Paderborn 1938, Bonifacius-Druckerei. RM. 4.50, geb. RM. 5.40.

12. **Hans Steffen, Meßbuben hören.** 8° (78 S.) Dülmen i. W. 1939, Laumann.

13. **Eduard Vogt, In Flammen für Gott und die Menschen,** hrsg. von Josef Ihlein. 8° (152 S.) Rottenburg a. N. 1939, Bader. RM. 2.50.

14. **Br. Willram, Resurrecturis.** 8° (216 S.) Innsbruck-Leipzig 1938, Felizian Rauch. RM. 3.—, geb. RM. 4.—.

15. **Fritz Tillmann, Die Episteln und Evangelien der Festtage.** 8° (542 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. RM. 10.—.

16. **Franz Xaver Gerstner, Unsterbliche Botschaft.** 8° (184 S.) Paderborn 1939, Bonifacius-Druckerei. RM. 2.70, geb. RM. 3.50.

17. **Gerhard Kremer, Die Kirche der fortliebende Christus.** 8° (111 S.) Hildesheim 1938, Borgmeyer.

18. **Antonin Grimm O.M.C., Mutter Maria, lehre uns!** 8° (244 S.) Wien 1938, Seelsorger-Verlag. RM. 3.50.

19. **Gisbert Menge, Innerlichkeit und Tat.** Vorträge über die hl. Elisabeth von Thüringen. 8° (148 S.) Hildesheim 1937, Borgmeyer. RM. 2.—, geb. RM. 3.50.

„Werktagsheiligkeit" als Predigtstoff. — Es ist kein Zufall, sondern ein Zeichen der allgemein zu beobachtenden Neu- und Rückbesinnung auf die letzten Werte und Grundtatsachen des Christseins, wenn in der homiletischen Literatur der letztvergangenen Jahre ein Predigtstoff mehr und mehr auftaucht, der — wenigstens in dieser systematisch auf- und ausgebauten Form — ein Novum in der Geschichte der Predigt darstellt. Wir meinen die Gedanken, die um die „Werktagsheiligkeit" des Christen kreisen, m. a. W. den Versuch, der Tatsache des Christseins ihre totale Geltung im Christenleben wiederzugeben. Die Prägung der Forderung nach „Werktagsheiligkeit" geht auf die Gedankenwelt Schönstatts zurück; vgl. M. A. Nailis, Werktagsheiligkeit (Limburg 1937). Welch starken Widerhall die Forderung heute findet, zeigt die Auflagenhöhe des eben genannten Werkes, aber auch die Tatsache, daß mit ihm zusammen und nach ihm eine ganze Reihe von Bearbeitungen des Grundgedankens in homiletischer Form erschien, von denen einige der bedeutendsten hier besprochen seien. Was den Ansatzpunkt des Aufbaues einer Laienaszese betrifft, zeigen die verschiedenen Versuche, daß es mehr als eine Möglichkeit dafür gibt. Hat Jürgensmeier — auf theoretischem Gebiet — in seinem bekannten Werk die Lehre vom mystischen Leib Christi und Tillmann den Gedanken der Nachfolge Christi zu Grunde gelegt, so nimmt Schmitz als Grundprinzip den „Willen des Vaters", wie er konkret durch Christus vorgelebt wird, Deubig die Lehre von der Gotteskindschaft bzw. vom „Gottesmenschen", während Rüger und Ballmann offenbar die ebenso urchristliche Tatsache des Neuen Lebens in Christus als Fundament der Entfaltung wählen. Die Feststellung dieser Mannigfaltigkeit ist gegenüber Einseitigkeiten, wie sie manchmal zu beobachten sind, vielleicht nicht überflüssig. Es ist sogar gut, daß es so viele Wege zum gleichen Ziele gibt, weil dadurch die große Gefahr vermieden bleibt, daß ein einziges Prinzip „zu Tode geritten" und damit die Predigt zur Eintönigkeit verurteilt wird. Im übrigen gehen die genannten Werke auch in der Durchführung durchaus selb-

ständig ihren Weg. Die sehr gediegen gearbeiteten, mit einer Einführung, einem Arbeitsplan und sorgfältigen Dispositionen versehenen Predigten von Schmitz (1) behandeln im ersten Bändchen Fragen des Christenlebens, im zweiten die dogmatische Grundlegung. Deubig (2) bietet zunächst „Beiträge zu Exerzitienkursen und Einkehrtagen", vorab für Jugendliche, doch sind die in den 30 Vorträgen entfalteten Gedanken unschwer auch für die Kanzel nutzbar zu machen. Unmittelbar für diese gedacht und durch den bisherigen Erfolg als bewährte Hilfe erwiesen sind die Bände von Rüger „Der Werktagsheilige" (3) und „Lebendiges Christsein" (4). In anschaulicher, durch zahlreiche Beispiele belebter Darstellung, gut biblisch fundiert, geben die beiden Bände wohl das, was man als Laienaszese für unsere Zeit ansprechen kann. Kleiner an Umfang, aber ähnlich in Zielsetzung und Durchführung ist das Bändchen des Schönstatter Pallottiners Ballmann „Der gottgebundene Christ" (5), dem später Predigten über Werk- und Menschengebundenheit des Christen folgen sollen. — Hier seien noch zwei kritische Bemerkungen zu dieser vom Gedanken der „Werktagsheiligkeit" inspirierten Literatur gestattet. Die eine betrifft die sprachliche Formulierung, wie sie soeben noch gebraucht wurde: Die Ausdrücke Dinggebundenheit, Ichgebundenheit, Leidgebundenheit, Menschengebundenheit, oder gar Ding e n t bundenheit usw. mögen beim Lesen eines theoretischen Werkes eben noch hingehen, obwohl sie auch da für deutsches Sprachempfinden eine Belastung bedeuten — in der Predigt sollten solche Bildungen selbst dann vermieden werden, wenn man sie nachträglich den Zuhörern erklärt; Christus sprach so, daß ihn jedes Kind verstand, und sprach doch „Worte ewigen Lebens". Das andere betrifft etwas weit Wichtigeres: die Frage nämlich, ob nicht die ganze Art der Sicht und der Bearbeitung einen Punkt zu stark außer acht läßt, der vom konkreten Menschen, also vom Hörer, erfahrungsgemäß im Untergrund seiner Seele sehr empfunden wird. Dieser Punkt wurde von einem ehrlichen Sucher jüngst einmal so ausgedrückt: „Man liest und hört soviel vom Katholischen Menschen, von Erlöstheit und Werktagsheiligkeit, daß man meint, das Christenleben müßte eitel Gold in Gold gemalt sein; im eigenen Werktag aber spürt man's ganz anders, da möchte man sich immer wieder fragen: Sind wir denn wirklich erlöst?" Der betreffende Sprecher zweifelte gewiß nicht an der Tatsache der Erlösung, auch nicht an der Berechtigung, dieses Erlöstsein in Wort und Schrift zu verkündigen — was er treffen wollte, war eine gewisse Art, über diese Dinge zu sprechen, die mit dem Ernst der tatsächlichen Lage des Christen im Zustand irdischer Schwäche schwer in Einklang zu bringen ist. Tatsächlich findet sich unter all den genannten Predigten kaum eine, die mit dieser Sicht unserer Lage einmal ganz tief und verstehend Ernst macht. Und doch wäre dieser Aspekt eine notwendige Ergänzung zur „Werktagsheiligkeit"; er bewahrt vor so manchem Zweifel, so mancher Enttäuschung und — Selbsttäuschung.

Zeitpredigt. — Der Band von Algermissen bringt 14 „Predigten zur Zeitlage" (5). In der Tat greift jede der Predigten, klärend oder aufrichtend, sei es in die geistige Auseinandersetzung, sei es in die Not der Zeit ein. Der Name des Verfassers bürgt für die Gediegenheit des Gebotenen. Die Sprache der Predigten ist meist die der ruhigen Abhandlung, ihre Länge von stattlichem Umfang; doch lassen sie sich an Hand der gegebenen Disposition durch Teilung wohl leicht auf das vom Verfasser selbst als wünschenswert bezeichnete Maß einer Dauer von 20 bis 30 Minuten zurückführen.

Fastenpredigt. — Mehr der Zeit- als der Fastenpredigt zugehörig ist der Zyklus „Der christliche Mensch" (7), in dem Neudorfer das Grundthema „Gemeinschaft" in Familie, Pfarrei, Volk, Kirche entfaltet. Als Beitrag zu einem wichtigen Gedanken der Zeit dürfen die sechs klar gebauten, in der Sprache lebendigen Predigten dankbar begrüßt werden. — Ein traditionelles Passionsthema behandelt Gruber in seinen sechs Predigten über „Die Leidenswerkzeuge Christi" (8). Bewegt sich die Wahl der Themen und ihre Durchführung auch in bekannten Bahnen, so weiß die volkstümlich praktische Art des Homileten den Stoff doch immer wieder für eine Hauptfrucht der Fastenzeit, den Kampf gegen die Sünde in all ihren Formen, nutzbar zu machen. — Eine Gabe besonderer Art sind die fünf „Reden der Karwoche" über „Das ewige Evangelium des Kreuzes" von J. Freundorfer (9). Neu in Wahl und Sicht der Themen, auf wahrhaft biblischer Theologie gründend, in der Sprache gewählt und geprägt, stellen diese Predigten an Prediger wie Hörer wohl Anforderungen, lohnen sie aber auch durch den Zuwachs an erhebendem, echt christlichem Glaubenswissen, den sie vermitteln.

Marienpredigt. — Gülker bietet in seinem Werk „Entwürfe für Marienpredigten" (10) bewußt nur Skizzen, für die er — wiederum ganz betont — so gut wie ausschließlich die beiden Hauptquellen einer gediegenen Mariologie zugrunde legt: die Lehre der Kirche und die Hl. Schrift. Ist in der Durchführung dieses Grundsatzes eine Stärke der Arbeit zu sehen, so liegt anderseits eine gewisse Schwäche in der weithin rein abhandlungsmäßigen Darbietung des gedanklichen Materials, was mit dem Begriff der „Skizze" um so weniger verbunden zu sein brauchte, als es sich hier in der Regel um recht breit entfaltete Gebilde von 4 bis 5 Seiten handelt. Vielleicht wollte der Verfasser aber gerade die rednerische Gestaltung dem Geschmack und Können des einzelnen überlassen. In manchen Einzelfragen, wo Kirchenlehre und Hl. Schrift schweigen — z. B. Marias „Gelübde" der Jungfräulichkeit, ihre Stellung als Miterlöserin, ihre leibliche Aufnahme in den Himmel u. ä. —, wäre im Ausdruck größere Zurückhaltung wohl am Platz gewesen. Diese geringen Einschränkungen hindern nicht, das Werk als eine vorzügliche Grundlage gediegener Marienpredigten zu empfehlen.

Jugendpredigt. — Der Jugendprediger P. Wunibald Rötzer hat seinem ersten Band Ansprachen an die Jugend („Tiefen und Höhen") einen zweiten, „Geheiligte Jugendzeit", folgen lassen (11), der sich diesmal in Thema und Gedankenwahl an die Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs anschließt. Mit konkreten Zügen, Zitaten und Beispielen reich durchwoben, in der Sprache frisch bewegt, entsprechen die Predigten ganz den Anforderungen, die das Jugendalter an seine Predigtform stellt. — Einem besonderen Bedürfnis kommen die 12 Ansprachen an junge Ministranten, „Meßbuben hören", von Steffens entgegen (12). In glücklicher Weise sind die Themen für diese „monatlichen Einkehrstunden" aus der Liturgie des Kirchenjahres herausgehoben und mit Texten der Liturgie umrahmt. Nimmt man dazu die frische, knappe, praktische Art der Darbietung, so ergibt sich das Bild einer erfreulichen Handreichung für diesen keineswegs unwichtigen Sonderfall der Jugendseelsorge.

Kurzpredigt. — Die kurzen Ansprachen von Vogt „In Flammen für Gott und die Menschen", eine Gabe der Erinnerung aus dem Nachlaß eines Heimgegangenen (13), werden besonders gerne in den Kreisen klösterlicher Genossenschaften aufgenommen werden, wo sie zumeist gehalten wurden und wo die

Hörerschaft schon jene seelische Glut mitbringt, die diese Kurzreden eines wahrhaft apostolischen Herzens so gut zur „Flamme" zu entfalten wissen. Doch findet sich unter den 40 Ansprachen („fervorino" nennt der Italiener recht glücklich solch kleine Exhorten) auch vieles, was außerhalb der Klostermauern Gehör verdient.

Grabreden. — Der Band „Resurrecturis" von Bruder Willram (14) vereinigt 30 Ansprachen, die der nunmehr selbst Verewigte an offenen Gräbern gehalten hat. Eine wirklich gehaltene Grabrede wird auch im Druck nie ganz das Besondere des Einzelfalls abstreifen, aus dem heraus sie gehalten wurde; und ebenso wird eine zu haltende Grabrede in keiner gedruckten Vorlage je ganz das finden, was die Besonderheit gerade dieses Falles verlangt. So wird auch hier homiletischer Takt da und dort noch Abstriche oder Zusätze machen — jedenfalls aber findet der Benützer hier reiche Anregungen, besonders auch aus der Hl. Schrift, die ihm bei ähnlichen Gelegenheiten die Eigenarbeit erleichtern.

Hilfsmittel. — An erster Stelle ist hier der Band von Tillmann „Die Episteln und Evangelien der Festtage" zu nennen (15). Mit ihm ist ein von den zahlreichen dankbaren Benützern von Tillmanns Erklärung der Sonntagsepisteln und -evangelien schon lange gehegter Wunsch erfüllt. Die Anlage ist die gleiche wie in den eben genannten Bänden, die Vorzüge der Behandlung, die aus guten Gründen keine fertigen Homilien, sondern nur eingehende Erklärung und Wegweisungen zum Verwerten der Perikopen bieten will, sind die aus den vier früheren Bänden bekannten, wobei noch der eine hinzukommt, daß hier die Episteln und Evangelien handlich in einem Bande vereinigt sind. — Um der Anregungen willen, die sie dem Homileten zu geben vermögen, sei noch auf einige Neuerscheinungen verwiesen, die zunächst wohl meist als Lesungen gedacht sind: Gerstner, „Unsterbliche Botschaft" (16) bietet eine Reihe alter und neuer Sonn- und Festtagsgedanken in schöner Sprache, Kremer, „Die Kirche der fortlebende Christus" (17) einige Kapitel über das göttliche, das menschliche, dat sakramentale, das priesterliche und das laikale Element in der Kirche, die sich leicht zu einem Zyklus formen lassen. Grimm, „Mutter Maria, lehre uns!" (18) gibs in 32 Lesungen aus dem Marienleben brauchbare Vorlagen für Maipredigten, während Menge „Innerlichkeit und Tat" (19) in 12 ansprechenden und geschichtlich gut fundierten Vorträgen das Leben der hl. Elisabeth und die tragenden Kräfte dieses Lebens entfaltet.

A. Koch S. J.

Für die Schriftleitung verantwortlich: Josef A. Jungmann S. J., Wien I/9, Seitzergasse 3. Druck und Verlag: Felizian Rauch Innsbruck, Innrain 6-8. — Erscheinungsweise: Vierteljährlich. — Im Falle höherer Gewalt, Betriebsstörung, Verbot, besteht keine Verpflichtung auf Nachlieferung oder Rückzahlung des Bezugspreises. — Printed in Germany.

„MYSTERIUM LUNAE"

EIN BEITRAG ZUR KIRCHENTHEOLOGIE DER VÄTERZEIT

VON HUGO RAHNER

III

DIE STRAHLENDE KIRCHE

Ἐγγυᾶται ἡ σελήνη τὴν ἀνάστασιν.

(Severianus von Gabala,
De mundi creatione Or. 3,5.)

Das mütterliche Gebären der Kirche, ihr Wachsen und Abnehmen, ihr immer sich wiederholendes Hineilen zum Vollmondschein im Kreislauf der stets erneuerten Todesvernichtung Christi, hat nur einen einzigen Sinn: das Hineilen zum „Aufgang des vollkommenen Lichtes an jenem großen Tag", wie Methodius sagte, das endzeitliche *permanere cum Sole*, das für Augustinus der Inbegriff christlicher Sehnsucht ist. Das Mysterium der sichtbaren, irdischen Kirche ist eschatologisch. Ihr diesseitiges Wesen kann nur begriffen werden mit dem Blick auf das Endziel hin, oder noch besser: mit dem Blick vom Endziel her. Der Endsinn des Kirchenmysteriums ist die Auferstehung des Fleisches, die in der von der Kirche geschenkten Geburt der Taufe ihren Anfang nimmt und zu der hin die Kirche in allen ihren Taufsymbolen den Blick der Gläubigen richtet als zu der „letzten" und doch ersten Wahrheit. Die Fleischesauferstehung ist darum für die altchristliche Kirchendogmatik der leidenschaftlich erforschte und verteidigte Endsinn des Mysteriums in Christus und der Kirche. Sie ist aber auch zugleich jene Wahrheit, die von dem überspitzten Geistigkeitsideal der spätantiken Frömmigkeit am meisten angegriffen wurde. Augustinus sagt darum in unmittelbarem Zusammenhang mit Gedanken über das Wesen der Kirche: *in nulla re sic contradicitur fidei christianae quam in resurrectione mortuorum.*[1]) Ein tiefsinniges und allen verständliches Symbol der endzeitlichen Auferstehung findet er aber im beständig sich erneuernden Wechsel des Mondes. Es ist somit die abschließende Fortführung der patristischen Kirchentheologie, wenn wir nun, gleichsam als kurz zusammengefaßten Epilog zu dem erhaben schönen Gedicht der altchristlichen Mondsymbolik, die Beziehungen zwischen Kirche und Auferstehung des Fleisches darlegen und zeigen, aus welcher Welt von lunaren Vorstellungen auch dieses letzte Stück christlicher Kirchenspekulation seine symbolische Kraft geschöpft hat.[1a])

[1]) Augustinus. En. in Ps. 88,5 (PL 37,1134 C).

[1a]) Zu der oben (Teil II) dargelegten Symbolik von der „feuchten Natur des Mondlichts" ist hier noch nachzutragen, daß bereits Origenes, In Evang. Matth. XIII, 6 (GCS Origines 10, Klostermann, S. 193, Z. 18 f.) dies als Ansicht der antiken Ärzte angibt. Vgl. dazu A. Harnack (TU 42, 4, S. 103) und ausführlich F. J. Dölger, Der Einfluß die Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie und Mondsucht im christlichen Altertum: Antike und Christentum 4 (1934) S. 95—109. Dölger führt hier (S. 106, Anm. 43) eine Gleiches bietende Stelle aus Philostorgius, Kirchengeschichte VIII, 10 (GCS Philostorgius, Bidez, S. 111, Z. 12 ff.) an.

Der heidnische und der christliche Mensch der Spätantike besaß noch ein heiliges und tiefes Mitgefühl mit den Vorgängen am gestirnten Himmel. Wir wissen es aus Basilius und Ambrosius, wie ihn das kosmische Geschick des sich wandelnden und verfinsternden Mondes traurig machte.[2]) Nicht nur die Heiden sondern bis tief in den Beginn des Mittelalters hinein auch die Christen nahmen leidenschaftlichen Anteil an dem Vorgang der Mondfinsternis und riefen dem nächtlich leidenden Gestirn ihr angstvolles *Vince Luna* entgegen.[3]) Das war gewiß zunächst tiefwurzelnder Aberglaube, gegen den die Kirchenväter einen unermüdlichen Kampf kämpften. Aber eben die zähe Kraft, mit der sich solche Vorstellungen erhielten, ist ein Zeichen, daß noch Tieferes mitsprach. Hier lebte die uralte, nie ganz vergessene Ahnung fort, der einst das spätgriechische Denken und Beten eine so wundervolle Prägung gegeben hat: daß nämlich das Geschick der nächtlichen Selene ein Symbol sei für das Geschick der Menschenseele; daß jenseits des Mondes und seiner zu Trauer stimmenden Wandelbarkeit das selige und ruhevoll unveränderliche Reich der Geister liege, aus dem die Seelen stammen und zu dem sie sehnsüchtig zurückzukehren verlangen; daß hienieden, unterhalb des Mondes, alles dunkel sei, erfüllt von Dämonen und dem blinden Schicksal unterworfen.

Diese kosmische und zugleich mystische Stimmung der spätantiken Lunarfrömmigkeit müssen wir festzuhalten suchen, wenn wir die Symbolkraft verstehen wollen, mit der die patristische Theologie den Mond zum Sinnbild der kommenden Auferstehung und Seligkeit gemacht hat.

Es ist wohl vor allem Poseidonios gewesen, der die aristotelische Selenologie in ein naturmystisches und zugleich volkstümliches System eingebaut hat.[4]) Danach ist Selene jenes himmlische Gestirn, das wie eine Grenzscheide zwischen der irdischen und himmlischen Region des Sphärenkosmos steht. In der halb philosophischen, halb mystischen Gedankenwelt der späten Stoa, der Neupythagoreer und in der Mysterienfrömmigkeit wird diese Lunarmystik weiter ausgebaut.

---

[2]) Basilius, Hexaemeron Hom. 6,10 (PG 29,141 D): εἰ δὲ λυπεῖ σε ἡ σελήνη. — Ambrosius, Exameron IV, 8,31 (CSEL 32,1, S. 136, Z. 22 f.): *nam si te Lunae contristat occasus quae se semper reparat ac reformat.* — Von den „Leiden" der verfinsterten Selene haben wir früher schon gesprochen.

[3]) Dies rügt schon der Ägypter Schenute von Atripe an seinen heidnischen Landsleuten, die Sonne und Mond anbeten mit den Worten: „Sei gegrüßt, Sonne! Siege, Mond!" Vgl. F. J. Dölger, Sol Salutis[1], Münster 1920, S. 51, Anm. 2. — Aber das gleiche Wort muß noch in einem karolingischen Capitulare gerügt werden: Indiculus superstitionum et paganiarum § 30: De Lunae defectione, quod dicunt: *Vince, Luna!* (MG Leg. II. 2, S. 83). Vgl. Caesarius von Arles, Sermo 52,2. 3 (ed. Morin I, S. 221); Sermo 13,5 (Morin I, S. 66). Vgl. auch unten Anm. 26.

[4]) Vgl. was schon Hippolyt, Elenchos I, 4 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 9, Z. 22 ff.) als Meinung des Heraklit berichtet: „All der Raum um uns sei voll des Bösen und dieses erstrecke sich von den Erdräumen bis zum Mond, weiter aber dringe es nicht, denn der Raum über dem Mond sei ganz rein". — Grundlegend ist die Ansicht des Aristoteles geworden, die Hippolyt, Elenchos VII, 19,2 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 194, Z. 3 ff.) so wiedergibt: ὁ κόσμος ἐστὶ κατὰ Ἀριστοτέλην διηρημένος εἰς μέρη πλείονα καὶ διαφέροντα καὶ ἔστι τοῦ κόσμου μέρος τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν ἀπὸ τῆς γῆς μέχρι τῆς σελήνης, ἀπρονόητον, ἀκυβέρνητον, . . . τὸ δὲ μετὰ τὴν σελήνην ἐν πάσῃ τάξει καὶ προνοίᾳ καὶ κυβερνήσει τεταγμένον. Vgl. dazu P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, S. 68, Anm. 1. — Ebenso P. Wendland im kritischen Apparat zur Hippolytstelle (GCS Hippolyt 3, S. 194). — E. Pfeiffer, Untersuchungen zum griechischen Sternglauben, Leipzig 1916, S. 119 ff.

In der sublunaren Region ist die „dunkle" Luft, ist alles sterblich und hinfällig,[5]) mit Ausnahme der geistigen Seele, die aus dem Bereich jenseits des Mondes, aus dem Äther, aus dem Feuer stammt. Cicero hat dies im Somnium Scipionis in die Worte geprägt: *in infimo orbe Luna radiis Solis accensa convertitur. Infra autem iam nihil est nisi mortale et caducum, praeter animos munere deorum hominum generi datos, supra Lunam sunt aeterna omnia.*[6]) Plutarch[7]) und Apuleius,[8]) aber auch der für das christliche Denken so einflußreiche Philon[9]) blicken mit den gleichen Gedanken zum monderleuchteten Himmel empor. Jenseits des Mondes, „hinter dem Mond", wo die „Metaphysik" beginnt,[10]) ist alles erfüllt von dem *sanctus aether,*[11]) ist alles unsterblich und göttlich, selig und unvergänglich.[12]) Macrobius, von dem das Mittelalter so viel gelernt hat, sagt: *Omnia haec quae de summo ad Lunam usque perveniunt, sacra, incorrupta, divina sunt, quia in ipsis est aether semper idem nec umquam recipiens inaequalem varietatis aestum. Infra Lunam et aer et natura permutationis pariter incipiunt et sicut aetheris et aeris ita divinorum et caducorum Luna confinium est.*[13]) Von droben ist nur die Seele, als Feuerfunken aus dem Äther, als Wassertropfen aus dem kristallenen Wasser, ausgeflossen aus dem himmlischen Krater.[14]) Darum ist die Gegend hinter dem Mond, ja bereits der Mond selbst die Heimat, zu der sie sich zurücksehnt. Selene ist die „olym-

---

[5]) Vgl. zum Ganzen F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918, S. 50 f.

[6]) Cicero, Rep. VI, 4, § 17 (Müller S. 374, Z. 4—8).

[7]) Plutarch, Quaest. conv. IX, 14,4 (IV, Bernardakis, S. 384, Z. 15 bis S. 385, Z. 1).

[8]) Apuleius, De mundo 2 (Hildebrand II, S. 344): *ultima omnium Luna, altitudinis aethereae principia disterminans, quae divinas et immortales vivacitates ignium pascens ordinatis ac semper aequalibus inrectionibus solvitur atque reparatur.*

[9]) Philon, De spec. leg. I, § 85 (Cohn-Wendland V, S. 32); De vita Moys. II, § 121 (Cohn-Wendland IV, S. 228).

[10]) Hippolyt, Elenchos VII, 19,4 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 194, Z. 15 bis 17). Vgl. dazu W. Jäger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, Berlin 1912, S. 177 ff.

[11]) Apuleius, De mundo 3 (Hildebrand II, S. 344).

[12]) Vgl. dazu noch Cicero, De nat. deor. II, 21, § 56 (Plasberg S. 70, Z. 28 ff.). — Hippolyt, Elenchos I, 20, 6 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 25, Z. 2 f.). Die Gnosis des Bardesanes hat diese aristotelische Einteilung in ihr System eingebaut; vgl. Hippolyt, Elenchos VII, 24 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 202, Z. 2—5). — Eznik von Kolb faßt dies kurz zusammen, Wider die Häresien III, 4 (BKV²57, S. 131): „Die Pythagoreer und die Peripatetiker lehren . . . alles was im Monde ist und über dem Mond, für unsterblich zu halten, was aber unterhalb desselben sich befindet, für sterblich."

[13]) Macrobius, Somn. Scip. I, 21,33 (Eyssenhardt S. 566, Z. 15—21). — Aus Macrobius schöpft noch im neunten Jahrhundert ausgiebig Ps.-Beda, De mundi coelestis terrestrisque constitutione (PL 90,881 ff.).

[14]) Seele als *ignis aetherius:* vgl. Macrobius, oben Anm. 13. — Seele als *gutta caelestis,* λιβὰς οὐρανία, die aus dem „Lichtquell" auf die Erde gefallen ist und nun wieder zum Urquell zurückdrängt: Synesius von Kyrene, Hymnus 3, v. 713 ff. (PG 66.1603). — Über den „platonischen κρατήρ" (Timaios 41 D; Leg. VI, 773 D), aus dem die Seelen ausflossen, vgl. Arnobius, Adv. nat. II, 25 (CSEL 4 Reifferscheid, S. 68, S. 14—17); II, 52 (S. 89, Z. 3—5). — Über diesen himmlischen κρατήρ und das „himmlische Mondhorn" vgl. Hippolyt, Elenchos V, 8,4 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 89, Z. 25) und R. Reitzenstein-H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig 1916, S. 105 ff. — E. Pfeiffer, Untersuchungen z. griech. Sternglauben, S. 126, Anm. 1. — W. Pascher, Ὁδὸς βασιλική, Paderborn 1931, S. 108.

pische Erde",[15]) die *terra aetheria*,[16]) die *ultima divinorum*,[17]) die uns zwar noch nahe ist, aber doch auch schon in ihrer Mischung aus dem „flüssigen Licht" und dem „aetherischen Feuer"[18]) ganz zum unsterblichen Bereich gehört. Dorthin steigen die Seelen der Guten, oder der durch Mysterien Gereinigten, auf. In der ruhigen Luft um den Mond weilen sie, bis sie würdig befunden werden, noch höher, in den feurigen Ätherbereich zu entschweben.[19])

Anders ist es im dunklen Luftreich unter dem Mond. Hier hausen die Dämonen.[20]) Und vor allem eine Vorstellung ist durch Aristoteles und die spätere Stoa festgelegt worden: alles, was unter dem Mond ist, steht unter dem Zwang des Fatums, der unerbittlichen Heimarmene.[21]) In dieser Überzeugung wurzelt das angstvolle Streben der antiken Menschen, durch astrologische Geheimweisheit einen Einblick in die Gesetzlichkeiten des Gestirnumlaufs zu erhalten und sich so dem Verstricktsein in das Fatum zu entwinden.[22]) Nichts Köstlicheres konnten die Mysterienkulte ihren Eingeweihten versprechen als die Freiheit vom Schicksal. Luna ist es in der Person der Isis, welche die „schädlichen Einflüsse der Sterne abhält", der Isismyste ist durch die Güte der mütterlichen Göttin aus den Schlingen des Fatums erlöst.[23]) Der Adepte hermetischer Frömmigkeit glaubte, als Weiser und Vollendeter, sich über alle Schicksalsregionen aufschwingen zu können.[24]) Bei der Verfinsterung der Selene im Neumond sucht man ihr zu

---

[15]) Plutarch, De facie in orbe Lunae 21 (V, Bernardakis, S. 443, Z. 22).

[16]) Macrobius, Somn. Scip. I, 19,8 (Eyssenhardt S. 549, Z. 4.).

[17]) Ebd. I, 21,28 (S. 565, Z. 23).

[18]) Ebd. (S. 459, Z. 14 ff.).

[19]) Über die orphisch-pythagoreischen Vorstellungen von Selene als dem Land der Seelen und der Seligkeit vgl. Plutarch, De facie in orbe Lunae 28 (V, Bernardakis, S. 466 f.). — Lucanus, bell. civ. IX, v. 5—9 (Housman S. 255). — Die Quellen zur gleichen Lehre der Stoa gesammelt bei Arnim, Stoic. vet. fragm. II, 812 ff. — Vgl. Tertullian, De anima 54 (ed. J. H. Waszink, Amsterdam 1933, S. 180 und zugehöriger Kommentar S. 280). — Noch bei Jamblich ist das selige Reich der Geister zwischen Mond und Sonne gelegen, vgl. Johannes Lydus, De mensibus IV, 149 (Wünsch S. 167, Z. 23—26). — Zum Ganzen vgl. E. Rohde, Psyche (9. u. 10. Aufl., Tübingen 1925) II, S. 131. 195. 319. 320. — E. Norden, P. Vergilius Maro, Aen. Buch VI, 3. Aufl., Leipzig 1926, S. 23—26. — K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie, München 1926, S. 308 ff. — Zur Mondfahrt der Seelen vgl. E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, 3. Aufl., Leipzig 1914, S. 288, Anm. 2. — W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele: Archiv f. Religionswiss. 4 (1901) S. 235. — Über die Mondfahrt bei den Hermetikern vgl. RE VIII (1912) Sp. 812 (Kroll).

[20]) Über die Dämonenregion unter dem Mond vgl. außer den beiden Werken F. J. Dölgers (oben Anm. 3 u. 5) R. Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892, S. 192. — E. Rohde, Psyche II, S. 319, Anm. 3. — J. Kroll, Gott und Hölle, Leipzig 1932, S. 58 ff.

[21]) Zur aristotelischen Leugnung der Vorsehung unter dem Mond vgl. Tatian, Or. ad Graec. II, 8 (Otto VI, S. 10). — Clemens Al., Protr. V, 66,4 (GCS Clemens 1, Stählin S. 51, Z. 2 f.); Strom. V, 13,90 (GCS Clemens 3, Stählin, S. 385, Z. 19 ff.). — Hippolyt, Elenchos VII, 19 (GCS Hippolyt 3, S. 194, Z. 6). — Theodoret, Therapeutike 6 (PG 83,957 A); ebd. 5 (PG 83,941 A). — Vgl. auch RE VII (1912) Sp. 2622—2645 („Heimarmene" von W. Gundel). — W. Gundel, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene, Gießen 1914.

[22]) Über den Zusammenhang zwischen Astrologie und Fatumglauben vgl. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum", Leipzig 1931, S. 162 ff. Eine Übersicht über die christlich apologetische Literatur gegen den Fatumglauben, ebd. S. 298, Anm. 61.

[23]) Apuleius, Metamorph. XI, 25 (Hildebrand I, S. 1078, Z. 13 f.); XI, 6 (I, S. 1005, Z. 9). — Vgl. jetzt auch O. Kern, Die Religion der Griechen III, Berlin 1938, S. 141.

[24]) Vgl. RE VIII (1912) Sp. 812 (Kroll).

Hilfe zu kommen, indem man mit Lärm den Schwarm der sublunarischen Dämonen vertreibt und der „leidenden" Selene den Sieg wünscht, offenbar im Entsetzen darüber, daß selbst diesem das selige Land der ätherischen Ruhe begrenzenden Gestirn solches Leid widerfährt.[25]) Im Mondzauber sucht man Luna herabzuziehen, um sich ihrer zu bemächtigen und so ihrer jenseitigen Kraft, ihrer schicksalsentrückten Freiheit teilhaft zu werden.[26]) Man trägt kleine Monde aus Gold als dämonenabwehrenden Schmuck, als Geschenk zum Geburtstag, da Luna unsere Geschicke lenkt und von ihr jede Geburt abhängt.[27]) Ja, man erklärt die elfenbeinerne Lunula am Schuh der römischen Patrizier als „Symbol für das einstige Wohnen auf dem Mond und dafür, daß nach dem Tode die Seelen wiederum den Mond zu ihren Füßen haben werden"[28]), also eingegangen sind in den ruhevollen, seligen Bereich über dem Mond. So war denn die religiöse Stimmung der späten Antike — und mit ihr hatte sich die Kirche auseinanderzusetzen — ein gewiß oft grobsinnlicher Gestirnaberglaube, aber ebenso auch, jedenfalls in geistig hochstehenden Kreisen, ein hehres und erschauerndes Gefühl der Gottverbundenheit und der Jenseitssehnsucht, das sich am Anblick des von Selene und ihrem Sternenchor strahlenden Himmels entzündete. „In sternfunkelnder Nacht berauscht sich der Geist an dem Licht, welches die Feuer des Äthers auf ihn herabgießen; von den Schwingen des Enthusiamus getragen, erhebt er sich zu dem heiligen Chor der Gestirne und folgt ihren harmonischen Bewegungen: er „nimmt an ihrer Unsterblichkeit teil, und schon vor dem Tode unterhält er sich mit den Göttern".[29])

Dieser Sehnsucht, die in ihrer umheimlich bedrückenden Verschwommenheit so ergreifend ist, kam nun als Antwort das klare und feste Bekenntnis der Kirche zur Auferstehung des Fleisches entgegen. Die Begegnung zwischen dem griechischen Spiritualismus der späten Antike und dem mit bewußter Betonung entgegengehaltenen Dogma von der Fleischesauferstehung gehört zu den mitreißendsten Kapiteln der großartigen Auseinandersetzung

---

[25]) Plutarch, De facie in orbe Lunae 29 (V. Bernardakis, S. 468, Z. 16 ff.). Der Lärm, den man bei Mondfinsternis macht, ist gegen die Dämonen der sublunaren Region gerichtet. — Vgl. zum Ganzen W. Roscher, Selene, S. 89 ff. — RE VI (1909), Sp. 2331—2337 („Finsternisse" von Boll).

[26]) Der Zauber der „thessalischen" Weiber, den Mond herabzuziehen, war eine der verbreitetsten magischen Praktiken der Antike, bis tief in das Christentum hinein. Vgl. Basilius (PG 29,145 A); Ambrosius (PL 16,1027 C; CSEL 32,1 S. 138, Z. 22 ff.); Eustathius (PG 18,721 D); Augustinus, Civ. Dei X, 16 (CSEL 40, Hoffmann, S. 474, Z. 26 f.): der Mond wird herabgerufen, um „seine Kraft in die Kräuter auszuschäumen", wie ein Zitat aus Lucanus sagt. — Über die chemischen Praktiken dieses Mondzaubers berichtet Hippolyt, Elenchos IV, 37 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 62, Z. 19 ff.). Vgl. zum Ganzen noch W. Roscher, Selene, S. 85—89. Zur Fortdauer dieser Mondmagie bis in die karolingische Zeit vgl. Hrabanus Maurus, Homil. 42 (PL 110,78—80); DACL IX, 2 (Paris 1930), Sp. 2707—2715 („Lune" von Leclercq).

[27]) Plautus, Epidicus 640 (Goetz-Schoell I, 3, S. 124): *non meministi me auream ad te afferre natali die lunulam?*

[28]) Kastor von Rhodos, fragm. 25 (ed. C. Müller, Paris 1845, S. 181), der nach einem Wort Plutarchs die „römischen Gebräuche pythagoreisch auslegte": σύμβολον τῆς λεγουμένης οἰκήσεως ἐπὶ τῆς σελήνης καὶ ὅτι μετὰ τὴν τελευτὴν αὖθις αἱ ψυχαὶ τὴν σελήνην ὑπὸ πόδας ἔχουσιν. — Vgl. auch C. A. Lobeck, Aglaophamus (Königsberg 1829) I, S. 169. — H. Blümner, Die römischen Privataltertümer, München 1911, S. 224 f.

[29]) F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum[3], S. 163. Das letztgenannte Wort ist ein Zitat aus Vettius Valens IX, 8 (Kroll S. 242, Z. 16). Vgl. auch F. Cumont, Le mysticisme astral: Bull. Acad. Belgique (1909) S. 279 ff.

zwischen Christentum und antiker Welt.[30]) Augustinus macht einmal ausdrücklich darauf aufmerksam, daß die Heiden gewiß viel Verständnis aufbringen für das Fortleben der körperentbundenen Seele, aber an ein Weiterleben des Leibes nicht zu glauben vermögen:[31]) also nach Jahrhunderten noch das gleiche Ergebnis, das am Uranfang der christlichen Predigt Paulus auf dem athenischen Areopag zu buchen hatte.[32]) Und doch haben sich selbst im spätantiken Denken, vor allem in der Mysterienfrömmigkeit, Spuren einer Ahnung auch der leiblichen Auferstehung erhalten.[33]) Hier knüpft die Verkündigung der Kirche an, und von Anfang an wird in den zahlreichen uns erhaltenen Traktaten der altchristlichen Theologen über die Auferstehung des Fleisches der Blick hingelenkt zum gestirnten Himmel, dem leuchtenden Symbol der Jenseitssehnsucht. Selene ist das große Gleichnis der Auferstehung, die sich an der Kirche und damit an allen, die aus ihrem mütterlichen Schoß geboren werden, vollzieht. Schon der Seher auf Patmos hatte ja die Kirche schauen gelehrt als die große Frau, die auf dem Mond steht, die also schon erhaben ist über alle Veränderlichkeit, über erdhaften Zerfall, über das Gesetz des Fatums und über das Reich der „Geister dieser Luft". [34]) Das erste, was somit die Kirche in ganz anderem Sinn als die Mysterien ihren getauften Kindern verhieß, war die Freiheit vom Sternschicksal. „Wir aber sind erhaben über das Fatum und kennen statt der Planetendämonen nur den einen, nicht umherirrenden Weltherrscher!" [35]) Denn alle Gestirne „bewahren getreulich die Mysterien des „Logos" und „Selene gehorcht dem Befehl des Logos", sagt der Diognetbrief.[36]) Diese

---

[30]) Vgl. dazu K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt (Leipzig 1935) II, S. 353 f. S. 476 f. — K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg 1939, S. 449—465.

[31]) Augustinus, En. in Ps. 88,5 (PL 37,1134 D): *nam de animi immortalitate multi etiam philosophi gentium multa disputaverunt, et immortalem esse animum humanum pluribus et multiplicibus libris conscriptum memoriae reliquerunt. Cum ventum fuerit ad resurrectionem carnis, non titubant, sed apertissime contradicunt, et contradictio eorum talis est, ut dicant fieri non posse ut caro ista terrena possit in caelum ascendere. Ideo Luna ista perfecta in aeternum, et adversus omnes contradictores testis in caelo fidelis.*

[32]) Act 17,18 ff. Vgl. auch 1 Kor 15,12.

[33]) Vgl. K. Prümm, Der christl. Glaube II, S. 367 f.

[34]) Apoc 12,1: γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς. Es ist hier nicht der Ort, einen Überblick zu geben über die Unzahl von Versuchen einer religionsgeschichtlichen Erklärung der Vision, ebensowenig ist es möglich zu zeigen, wie man sie im Laufe der altchristlichen Exegese verschieden erklärt hat. Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei E. B. Allo, Saint Jean, L'Apocalypse[2], Paris 1921, S. 167—179 (Exkurs 26: Les prétendues origines juives ou astronomiques ou mythologiques de la vision du ch. XII). — Obwohl es auch eine alttestamentliche Vorstellung ist, vom Mond als dem Symbol der Veränderlichkeit und Torheit zu sprechen (wobei dann die Sonne als Zeichen der unveränderlichen Weisheit gilt), vgl. Eccli 27,11, so darf doch auch (was bisher noch nicht in genügendem Ausmaß geschehen ist) zur Erklärung der apokalyptischen Vision auf die ganze oben dargelegte Gedankenwelt hingewiesen werden; vgl. dazu besonders das Zitat aus Kastor von Rhodos, oben Anm. 28.

[35]) Tatian, Or. adv. Graec. 9 (Otto VI, S. 42): ἡμεῖς δὲ καὶ εἱμαρμένης ἐσμὲν ἀνώτεροι, καὶ ἀντὶ πλανητῶν δαιμόνων ἕνα τὸν ἀπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν.

[36]) Ep. ad Diogn. 7 (Otto III, S. 184): οὐ (τοῦ Λόγου) τὰ μυστήρια πιστῶς πάντα φυλάσσει τὰ στοιχεῖα ... ᾧ πειθαρχεῖ ἡ σελήνη νυκτὶ φαίνειν κελεύοντι.

Befreiung geschieht in der Taufe. „Nicht mehr Kinder des Zwanges sind wir Getauften", sagt Justin in dem berühmten Taufkapitel seiner ersten Apologie.[37]) Clemens von Alexandrien hat uns in den Exzerpten aus Theodotus Sätze aufbewahrt, die zeigen, wie lebendig man die Taufe als Befreiung aus der Verstrickung in Heimarmene auffaßte. Durch das pneumaerfüllte Wasser der Taufe wird die Feuerglut der στοιχεῖα ausgelöscht, die Fürsorge Christi tritt an die Stelle des gesetzlosen sublunaren Fatums: μέχρι τοῦ βαπτίσματος ἡ εἱμαρμένη ἀληθής, μετὰ τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι.[38]) Wie eng die Darlegungen über die Kirche als die wahre Selene, die uns die Freiheit bringt, mit der Apologetik gegen den Fatumglauben zusammenhängen, zeigt uns die Tatsache, daß die Kirchenväter in ihren Hexaemeronerklärungen durchgängig auch auf die Widerlegung des Gestirnfatums eingehen. Es klingt wie ein einziger Jubel, wenn bei Methodius am Ende des oben dargelegten Mondkapitels immer wieder der Ruf aufklingt: οὐκ ἄρα γένεσις, οὐκ ἄρα εἱμαρμένη![39]) Nicht Helios und Selene, die nach der Ansicht der Heiden in „göttlich seligem, friedvollem, von keiner Leidenschaft und Schlechtigkeit getrübtem Leben" unsere Erde umwandeln und doch Grund sein sollen für das vergängliche, sündige Tun hienieden, bestimmen unser Geschick, sondern der Herr der Gestirne, der Herr unseres freien Willens.[40]) Der getaufte Christ ist πάσης ἀνάγκης ἐκτός.[41]) Darum erstreckt sich, wie Origenes[42]) und später noch Chrysostomus[43]) sagen, die Vorsehung Gottes für seine Kinder keineswegs nur „bis zum Mond". Darum eifern die Väter so wortgewaltig gegen die Astrologie und jeglichen Mondzauber.[44]) Für Ambrosius sind die Zauberer, die mit ihren geheimen Künsten den Mond vom Himmel herunterholen, Symbol der dämonischen Mächte, die die wahre Selene, die Kirche, von ihrer *statio*, von ihrem festen Himmelsort, herabziehen wollen. Aber die Kirche ist bereits allen diesen dämonischen Gewalten entrückt, weil sie teilhat am Mysterium des in die Unveränderlichkeit eingegangenen Christus: *nihil incantatores valent ubi Christi canticum cotidie decantatur.*[45]) Denn, so sagt Ambrosius mit einem kühnen Wort: es hat die Kirche, die geistige Luna, ihren großen, einzigen „Zauberer", das ist Christus, der „erhöht" ist und darum allen „ägypti-

---

[37]) Justinus, Apol. I, 61 (Otto I, S. 166): ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης.

[38]) Exc. ex Theodoto 78,1 (GCS Clemens 3, Stählin, S. 131, Z. 15 f.). Vgl. auch ebd. 74 (S. 130, Z. 18—22); 81 (S. 131, Z. 31 bis 132, Z. 9).

[39]) Methodius, Symposion VIII, 15 u. 16 (GCS Methodius, Bonwetsch, S. 103, Z. 11 f.; S. 105, Z. 15; S. 106, Z. 9; S. 109, Z. 3 u. 7; S. 110, Z. 15).

[40]) Ebd. VIII, 15 (S. 104, Z. 1—5); VIII, 16 (S. 105, Z. 1—3).

[41]) Ebd. VIII, 13 (S. 98, Z. 17—20): αὐτοκράτορα καὶ αὐτεξούσιον τὸν λογισμὸν εἰληφότας καὶ πάσης ἀνάγκης ἐκτὸς εἰς τὸ αὐτοδεσπότως αἱρεῖσθαι τὰ ἀρέσκοντα, οὐ δουλεύοντας εἱμαρμένῃ καὶ τύχαις.

[42]) Origenes, Römerbriefkommentar 3 (PG 14,927 B).

[43]) Chrysostomus, Expos. in Ps. 134,3 (PG 55,392 A).

[44]) Vgl. die beiden Predigten des Maximus von Turin, De defectione lunae (PL 57,483—490), in denen aus Ambrosius und Augustinus zusammengefaßt wird, was die christliche Apologetik gegen den Mondzauber vorbrachte.

[45]) Ambrosius, Exameron IV, 8,33 (CSEL 32,1, Schenkl, S. 139, Z. 4 f.).

schen Murmelspruch" unwirksam gemacht hat.[46]) Die Kirche bleibt für ewig auf ihrer himmlischen Station. Und nicht die apotropäischen Lunulae, welche von den Frauen getragen werden, schützen vor den Dämonen unter dem Mond, sondern der Christ denkt auch beim Tragen dieses Schmucks an die Kirche, welche der wahre Mond ist: *habent mulieres in Lunae similitudinem bullulas dependentes, quas nos ad Ecclesiae ornamenta transferimus quae illuminatur Sole iustitiae.*[47])

Wenn darum die altchristliche Theologie von Anfang an den Mond und seinen Wandel als Sinnbild der endzeitlichen Auferstehung des Fleisches bezeichnet, so ist das nicht nur ein leicht faßlicher, aus der Natur entnommener Vergleich, sondern dabei schwingt die ganze Welt von erhabenen und seltsam frommen Gedanken mit, die den antiken Menschen beim Anblick der nächtlich leuchtenden Selene bewegten. Den besten Beweis dafür sehen wir in der Tatsache, daß der Vergleich zwischen Mond und Auferstehung fast immer in unmittelbarem Zusammenhang mit der Ablehnung göttlicher Verehrung der Selene aufscheint. Es liegt demnach im apologetischen System der Väter, die in heiligen Tiefen wurzelnde Verehrung des antiken Menschen für Selene umzuleiten in die erschauernde Freude an der durch die christliche Offenbarung erkannten Wahrheit von dem seligen Endziel des Menschen.

Der Kampf gegen die Anbetung der göttlichen Selene beginnt schon mit der Apologie des Aristides.[48]) Ebenso alt ist aber auch offenbar der apologetische Topos: Selene ist das Bild des sterblichen Menschen und zugleich das Symbol seiner kommenden Auferstehung. Theophilus von Antiochien spricht geradezu von der „Auferstehung der Selene", er wendet die astronomischen Ausdrücke für ihre verschiedenen Phasen an, um zu zeigen, wie sie immer wieder auf ihre Auferstehung hin stirbt: und dies alles ist das Bild unserer eigenen Auferstehung.[49]) Ganz ähnlich argumentiert Tertullian: *Reornantur et specula Lunae quae menstruus numerus attricrat.*[50]) Für Tertullians dialektisch scharfes Denken und Reden wird der wunderbar regelmäßige Wechsel von dunklem Tod und lichtem Leben am Himmel der Gestirne geradezu zum Abriß eines dialektischen Gesetzes des Universums, in dem sich das Mysterium unserer Fleischesauferstehung widerspiegelt: *semel dixerim, universa condicio recidiva est. Quodcumque conveneris, fuit. Quodcumque amiseris, nihil non iterum est. Omnia in statum redeunt, cum abscesserint. Omnia incipiunt cum desierint. Ideo finiuntur, ut fiant. Nihil deperit, nisi in salutem. Totus igitur hic ordo revolubilis rerum, testatio est resur-*

---

[46]) Ebd. (S. 139, Z. 5—9): *habet (Ecclesia) incantatorem suum Dominum Jesum . . . et Aegyptiorum ferale licet carmen inmurmuret, in Christi nomine hebetatur.* — Ganz gleich bei Maximus von Turin (PL 57,488 BC).

[47]) Hieronymus, Isaiaskommentar 2 (PL 24,70 D).

[48]) Aristides, Apol. 3,2; 6,3 (Geffcken, Zwei griech. Apol., S. 6, Z. 3–9; S. 9, Z. 25). — Vgl. auch Justin, Apol. II, 5 (Otto I, S. 208 f.). — Diognetbrief 7,2 (Otto III, S. 144).

[49]) Theophilus Ant., Ad Autol. I, 13 (Otto VIII, S. 40): κατανόησον τὴν ἀνάστασιν τῆς σελήνης, τὴν κατὰ μῆνα γενομένην, πῶς φθίνει, ἀποθνήσκει, ἀνίσταται πάλιν. Ebd. II, 15 (Otto VIII, S. 102): ἔπειτα ἀναγεννᾶται καὶ αὔξει εἰς δεῖγμα τῆς μελλούσης ἔσεσθαι ἀναστάσεως.

[50]) Tertullian, De resurr. carnis 12 (Oehler II, S. 482, Z. 9 f; PL 2,810 B).

rectionis mortuorum.[51]) Von da an wird in der ganzen patristischen Darlegung der Fleischesauferstehung stets auch das Symbol der sterbenden und immer wieder neugeborenen Selene wiederholt.[52]) Am trefflichsten hat dies wohl Severianus von Gabala entwickelt. Wiedergeburt und Auferstehung des Fleisches sind ihm, nach dem Wort des Herrn bei Mt 19,28, ein einziges Mysterium. Selene ist das Bild des sterblichen Fleisches; wie die astronomischen Phasen des Mondes verläuft unser Leben. „Heute wird der Mond geboren", sagen wir beim mondlichen Neulicht. So der Mensch: „Wir werden geboren, wachsen heran, kommen zur Lebensfülle, überschreiten die Höhe, schwinden hin, werden alt, sterben, sinken ins Grab". Aber nun vollzieht sich an uns das Mysterium der Selene: ἀλλὰ πάλιν γεννᾶται, ἐπειδὴ καὶ ἡμεῖς μέλλομεν ἀνίστασθαι, καὶ μένει ἡμᾶς γέννησις ἄλλη ... ἐγγυᾶται ἡ σελήνη τὴν ἀνάστασιν.[53]) Luna ist also „Bürgschaft für unsere Auferstehung." An ihr hat, wie Tertullian sagt, Gott das Mysterium der christlichen Vollendung schon andeuten wollen, bevor er es in den heiligen Schriften offenbarte.[54]) Zu ihr geht auch der Blick des großen Augustinus empor, wenn er seinen Gläubigen die Geheimnisse des gestirnten Himmels erklärt und sie hinaufweist zu jenem seligen Land, unter dem „die Wohnung dieser dunklen Luft" liegt und in dem „die strahlenden Lichtgestirne funkeln und die heiligen Engel wohnen".[55]) Das Schwinden und Neuwerden des Mondes ist ja, wie er ausdrücklich bemerkt, „auch für die schlichten Menschen ein faßliches Bild der Kirche, in der man an die Auferstehung der Toten glaubt".[56]) Wohl ist ihm die stets sich wandelnde Luna auch ein Gleichnis unseres sterblichen Fleisches. Aber einst, am Ende der Zeiten, wenn „unser Sitz sein wird wie der Sitz der Sonne" (Ps 88,38), wenn der mystische Leib Christi ruhen wird auf göttlichem Thron: dann wird auch „der Mond vollkommen sein und ein getreuer Zeuge im Himmel": *similis est ergo caro ista Lunae, quae omni tempore et omni mense patitur augmenta et decrementa: sed erit caro ista nostra in resurrectione perfecta et testis in caelo fidelis.*[57]) Nach dem Greisenalter dieser Welt kommt die ewige Jugend der Neugeburt und Auferstehung. Augustinus spricht das Gleiche aus, was später der Sinaite Anastasius von der Kirche sagt: schon hienieden ist sie umleuchtet von der nicht altern-

[51]) Ebd. (Oehler II, S. 482, Z. 20 ff.; PL 2,810 BC).

[52]) Vgl. dazu Cyrillus Hier., Catech. 18,10 (PG 33,1028 CD): Τὸ γὰρ τῆς σελήνης σῶμα παντελῶς ἐκλεῖπον, ὡς μηδ' ὁτιοῦν αὐτοῦ φαίνεσθαι λοιπόν, πάλιν ἀναπληροῦται καὶ εἰς ὅπερ ἦν ἀποκαθίσταται ... σὺ ὁ ἄνθρωπος ... τῇ τῶν νεκρῶν ἀναστάσει μὴ ἀπιστήσῃς· ἀλλ' ὅπερ ἐπὶ τῆς σελήνης βλέπεις, τοῦτο καὶ περὶ σεαυτοῦ πιστεύσῃς. — Gregor Nyss., De anima et resurrectione (PG 46,32 CD). — Eznik von Kolb, Wider die Häresien I, 3 (BKV² 57, S. 30: „Weshalb (ist anzubeten) der Mond, der Monat für Monat abnimmt und gleichsam stirbt und dann wieder anhebt, lebendig zu werden, um Euch ein Vorbild der Auferstehung darzubieten?" — Ps.-Cyprian, Carmen de resurrectione mortuorum v. 126—132 (CSEL 3,3 Hartel, S. 313; vgl. ed. J. H. Waszink, Flor. Patr. Suppl. 1, Bonn 1937, S. 67 ff.). — Joh. Damascenus, De fide orthodoxa II, 7 (PG 94,897 A).

[53]) Severianus Gabal., De mundi constitutione Or. 3,5 (PG 56,453 C).

[54]) Tertullian, De resurr. carnis 12 (Oehler II, S. 483; PL 2,811 A).

[55]) Augustinus, Sermo 122 (PL 38,1091 B). Vgl. dazu F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918, S. 50.

[56]) Augustinus, En. in Ps. 10,3 (PL 36,133 A).

[57]) Augustinus, En. in Ps. 88,5 (PL 37,1134 B).

den Jugend, die wahre Selene geht niemals unter, stirbt nicht, ist ewig jung: *similiter etiam typica Luna peribit; vera autem Luna Ecclesia, quam prius praedicavit et annuntiavit nocturna, non veterascet.*[58]) Wie der Adler sich immer wieder erneuert zu jugendlicher Kraft, sich aufschwingt zu den lichten Höhen der Sonne, so die Kirche und die Gläubigen — und dieses Geheimnis wird vorgedeutet durch die am irdischen Himmel leuchtende Luna. So wandelt sich denn die symbolische Bedeutung des Mondes von der Sterblichkeit des Fleisches zu dem unsterblichen Leuchten der ewig mit Christus herrschenden Kirche, das da beginnt an jenem Tage, wo sie „erhöht werden wird, um im Strahlenglanz der Fleischesauferstehung mit Christus zu regieren".[59])

In einem unendlich tieferen und wahreren Sinn als es die spätantike Frömmigkeit vermochte, konnte so die Kirche den Blick ihrer Gläubigen hinauflenken zu dem seligen Reich „jenseits des Mondes", wo nur noch das ätherstrahlende Feuer Christi leuchtet. Clemens von Alexandrien hat einmal, bewegt von Platons Gedanken, den heiligen Ort beschrieben, der über dem Fixsternhimmel liegt, „ein lieblicher und friedvoller Ort, der Ruhesitz der Heiligen".[60]) Er hat ihn „Haus des Vaters" genannt, in das der Weise eingeht nach seinem Tod, sich aufschwingend über die Sphären, ganz erfüllt, von innen heraus, von dem ruhevollen, unbeweglichen Licht,[61]) dem ureinfachen Licht, das Gott am Anfang der Schöpfung aufstrahlen ließ und aus dem er am vierten Tag die beiden Lichtgestirne bildete,[62]) das Licht des ewigen „Vaters der Lichter", aus dem Christus und die Kirche als die „Lichter dieser Welt" hervorgegangen sind und zu dem sie nun endgültig heimkehren. Die „ewige Stadt bedarf nicht mehr der Sonne und des Mondes", sagt die Apokalypse, und die Väter deuten dies auf die Vollendung der Heilstat Gottes in Christus und der Kirche.[63])

So kehrt denn das wundervolle Drama der Erlösungsgeschichte zurück zum Anfang, aus dem alles ausging: zum ewigen Vater, zum Quell alles Lichts. Und ewig wird dieses ungebrochene Licht des Vaters ausstrahlen durch Christus die Sonne, hindurch auf die Kirche als unsterbliche Selene, auf die

---

[58]) Anastasius Sinaita, Hexaemeron 4 (PG 89,911 D).

[59]) Augustinus, En. in Ps. 102,9 (PL 37,1323 f.): *erit post senectutem tamquam iuvenis aquila ... volat excelsa sicut antea, fit in ea quaedam resurrectio ... sicut de Luna ponitur, quia deminuta et quodam modo intercepta Luna rursus nascitur et impletur, et significat nobis resurrectionem.* — Vgl. dazu den entzückenden Frühlingsjubel über die zur Auferstehung des Herrn sich bereitende und mit strahlendem Licht umkleidete österliche Luna, Ps.-Augustinus, Sermo 164 App. (PL 39,2067). — Ebenso Gaudentius Brix., Sermo 3 in Pascha (PL 20,861 BC).

[60]) Clemens Al., Stromata V, 14,106 (GCS Clemens 2, Stählin, S. 397, Z. 11 ff.).

[61]) Clemens Al., Stromata VII, 10,57 (GCS Clemens 3, Stählin, S. 42, Z. 13—15).

[62]) Vgl. Basilius, Hexaemeron Hom. 6,2 u. 3 (PG 29,121 A—D). — Ambrosius, Exameron IV, 3,8. 9 (CSEL 32,1, Schenkl, S. 116, Z. 3—26). — Severianus Gabal., De mundi constitutione Or. 3,2 (PG 56,448 D; 449 A). — Anastasius Sin., Hexaemeron 4 (PG 89,897 CD).

[63]) Apoc 21,23; 22,5. — Vgl. dazu Ambrosius, Expl. Ps. 38,18 (CSEL 64, Petschenig, S. 198, Z. 12 f.); Expl. Ps. 47,15 (S. 536, Z. 10—13).

Heiligen als den himmlischen Sternenchor — so wie einst das Sonnenlicht durch den milden, mütterlichen Glanz der irdischen Luna ausfloß auf die Sterne. Es ist wiederum der Dichter der Divina Commedia, der uns in genialer Verbindung des antiken Denkens mit der von uns entfalteten christlichen Theologie den Triumph Christi schildert und ihn schaut als die unsterbliche Sonne, die ihr Licht ausgießt auf „Tausende von Lichtern", so wie einst Luna in mitternächtlichem Strahlen ihr Licht dem „Nymphenchor" der Sterne zulächelte[64]):

Quale nei plenilunii sereni
Trivia ride tra le ninfe eterne,
Che dipingono il ciel per tutti i seni,
Vid' io sovra migliaia di lucerne,
Un Sol che tutte quante l' accendea,
Come fa il nostro le viste superne.

Es ist, wenn wir nun nochmals zurückblicken auf die reiche Gedankenwelt des lunaren Symbolismus, mit dem die patristische Theologie ihre Lehre von der Kirche umkleidet hat, ein heiliges und tiefsinniges Stück altchristlicher Dogmatik an uns vorbeigezogen. Wir können zudem hier an einem ganz konkret umgrenzten Beispiel sehen, nach welchen Gesetzen sich die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum vollzog und wie die altchristliche Theologie, in der ruhig selbstsicheren Art des auf göttlicher Offenbarung und apostolischer Tradition gründenden Wissens, sich doch aufgeschlossen und mit echt griechischer Geistesgröße der antiken Gedankenwelt bediente, um den christlichen Mysterien daraus ein Kleid zu weben. In erhabenen Gedanken vereint der große Origenes griechische Sehnsucht nach dem Aufstieg zu den seligen Gefilden jenseits des Mondes mit christlichem Wissen um die Geheimnisse der Schau Gottes; in der Mahnrede an die Märtyrer fordert er die „Freunde des ewigen Vaters" auf, sich zu bereiten zur Himmelsreise, auf der sie alle Sphären durchdringen werden im Aufschwung über die Mysterien der Erde und des gestirnten Himmels: „Ich aber habe die feste Gewißheit, daß Gott weit Erhabeneres, als was jemals Helios und Selene und der Chor der Engel geschaut hat, bei sich wie einen Schatz verwaltet und hütet, um es einmal ans Licht zu bringen, wenn die ganze Schöpfung von der Knechtschaft des Feindes befreit ist zur Freiheit des Lichtglanzes der Kinder Gottes". [65])

---

[64]) Paradiso XXIII, 25—30.

[65]) Origenes, Exh. mart. 13 (GCS Origenes 1, Koetschau, S. 13, Z. 23 bis S. 14, Z. 2): πέπεισμαι γὰρ ὅτι ὃν εἶδεν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ τῶν ἀστέρων χορὸς ἀλλὰ καὶ ἀγγέλων ἁγίων . . . πολλῷ μείζονα ταμιεύεται καὶ τηρεῖ παρ' ἑαυτῷ ὁ θεὸς ἵνα αὐτὰ φανερώσῃ, ὅταν πᾶσα ἡ κτίσις ἐλευθερωθῇ ἀπὸ τῆς δουλείας τοῦ ἐχθροῦ εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.

DER PORRETANISMUS DER HOMILIEN DES RADULPHUS ARDENS

VON PROF. DR. ARTUR LANDGRAF — BAMBERG

Solange eine Lehre lediglich im Schulunterricht behandelt wird, beschränkt sich ihre unmittelbare Einwirkungsmöglichkeit auf den Bereich der Schüler, und der Radius ihres Einflusses kann sich darüber hinaus nur erweitern für den Fall, daß sie entweder ein wichtiges theologisches Gedankengebäude untermauert, oder daß sie in der religiösen Unterweisung der breiteren Masse ausdrücklich weitergegeben wird. Man möchte nun a priori meinen, daß Feinheiten der theologischen Spekulation ohne weiteres von der Möglichkeit einer Wirkung in die Breite ausgeschlossen gewesen wären, würde aber mit dieser Annahme dem nicht Rechnung tragen, was das Mittelalter den Hörern seiner Predigt, besonders wenn als solche in erster Linie Kleriker in Betracht kamen, zutrauen zu dürfen glaubte. Wir finden so z. B. in einem Sermo des Cod. Paris. Nat. lat. 13582 die verurteilte abälardische Gnadenlehre in ihrer reinsten Form vorgetragen[1]), und ganzen Abschnitten aus den Sentenzen des Petrus Lombardus kann man in der Sermonessammlung eines Martin von León[2]) begegnen.

Für die Schule Gilberts de la Porrée läßt sich nun eine ähnliche Feststellung machen. Bekanntlich zählen zu ihren wichtigsten Vertretern Paulinenkommentare, wie derjenige des Cod. Paris. Nat. lat. 686, des Cod. C. 57 der Biblioteca Vallicelliana in Rom sowie des Cod. 24 der Bibliothek von Boulogne-sur-mer, oder auch derjenige des Cod. lat. 1116 der Arsenalbibliothek in Paris. Sie treten gleichwertig neben die Sententiae Divinitatis oder auch die Quästionensammlung des Clm 18918. Ich habe auch schon längst darauf hingewiesen, daß die Summa de vitiis des Cod. British Museum 9 E XII ebenso, wie das schon an die Grenzen der praktischen Theologie heranreichende Speculum Universale des Radulphus Ardens neben anderen Werken vor allem noch hier zu nennen sind. Heute möchte ich nun dartun, daß Radulphus in seinen Predigten ganz unverhohlen porretanische Ideen weitergibt.

I.

Ehe wir aber hier auf Einzelheiten eingehen, dürfte eine allgemeine Charakteristik der Arbeitsweise des Radulphus am Platze sein.

Er hat seine Predigten allem Anschein nach mit großer Sorgfalt ausgearbeitet. So fällt vor allem auf, daß er kaum zweimal das Gleiche mit den gleichen Worten sagt. Den besten Beleg hiefür liefert ein legendärer Bericht, der zweimal bei ihm auftritt. Beide Male findet er sich im 2. Teil der Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia:

---

[1]) Fol. 42 v. — Man vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik: ZkTh 55 (1931) 225 f.

[2]) PL 208.

Hom. 15 (PL 155, 1999):

Legimus, fratres mei, de Sancto Joanne Alexandrino patriarcha, quod, cum quadam die missam celebraret et can[2000]tando Dominicam orationem, venisset ad illam petitionem, in qua rogamus dimitti nobis „debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris“ (Mt 6), *meminit eum de querela quadam, quae erat inter eum et quemdam clericum. Tacens igitur mandavit clericum illum factaque cum eo reconciliatione rediens ad proprium cantavit dicens: „Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris“.*

Itaque fratres mei, si volumus orationes, oblationes et eleemosynas nostras Deo placere, illis, quibus debemus satisfaciamus et illis, qui nobis debent, dimittamus, cor nostrum ab omni mala voluntate mundemus, mundatum humiliemus, humiliatum cum lacrymis superni desiderii et ardore pii amoris Deo offeramus.

Hom. 47 (PL 155, 2110):

Hoc etiam pacto in oratione Dominica quotidie nos constringimus, cum oramus: „Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris“ (Mt 6). *Legimus de sancto Joanne, patriarcha Alexandriae, quod, cum quidam clericus eum offendisset, cantabat quadam die missam cumque cantans orationem Dominicam ad supradictam petitionem venisset, memor querelae, quam habebat adversus clericum, eum mandat et per veniam eum sibi conciliat et tunc rediens ad propositum suum ait: „Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris“.*

Faciamus et nos similiter, fratres mei. Dimittamus, ut dimittatur nobis. Misericordiam faciamus, ut misericordiam inveniamus. Simus pii et clementes erga offensas proximorum, ut summum iudicem, pium et clementem nobis invenire mereamur.

Es darf uns somit nicht wundernehmen, wenn wir auch sonst trotz aller Anklänge der Ideen nur selten völlige Verbalidentität zwischen den verschiedenen Teilen seines Homilienwerkes finden. So z. B. nicht einmal in einem Fall wie dem folgenden:

Homiliae de tempore, Hom. 42 (PL 155, 1476):

Per vocationem, quia magistrorum est non discurrere, sed sedere, non se negotiis saecularibus implicare. Unde et in Gestis pontificalibus legitur: „Tot et tot annis sedit ille vel ille episcopus“. Sane sedentis pars inferior recumbit, quae manet quieta; pars vero superior erigitur et manet directa. Spiritualis quoque magistri pars inferior, id est sensualitas debet a saeculari decursione et implicatione quiescere, et pars superior, id est ratio, ad praedicanda coelestia debet assurgere.

Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia II, Hom. 13 (PL 155, 1991):

Quomodo autem debeat vivere, ostenditur, cum subditur: „Et sedens“; sedere enim magistrorum est. Sedens quippe in parte inferiori requiescit, in superiori erigitur. Sic quoque in praedicatori inferior pars interioris hominis, id est sensualitas, debet quiescere a sollicitudine temporalium et superior pars, id est ratio, per contemplationem erigi ad coelum.

Man vgl. ferner:

Homiliae de sanctis, Hom. 6 (PL 155, 1510):

Secundo, quo discipulos mittat, exponit, cum dicit: „Sicut oves in medio luporum“. Acsi aperte dicat: Mitto vos non ad securitatem, sed ad timorem, non ad dominationem, sed ad subiectionem, non ad gloriam, sed ad passionem. In quo confutantur illi, qui officium

Homiliae de sanctis, Hom. 8 (PL 155, 1518):

Intelligant igitur pastores sanctae Ecclesiae se esse missos non dominos, missos humilitatis non elationis, missos non ministrari sed ministrare, missos non ad honorem et ad gloriam, sed ad laborem et ad passionem. Unde in subsequentibus eis dicit: „Ecce, ego mit-

pastorale captant, ut in securitate, in dominatione et in gloria vivant, non attendentes nec quod hic dicitur, nec quod alibi Dominus dicit: „Sicut misit me Pater, et ego mitto vos". Id est, sicut misit me Pater ad humilitatem, ad paupertatem, ad passionem, sic ego ad eadem mitto vos. Se igitur non esse missum a Deo ostendit, qui in loco humilitatis dominationem, divitias et gloriam quaerit.

to vos sicut agnos inter lupos". Tunc igitur episcopi se esse vere missos Christi intelligant, cum Christi humilitatem, paupertatem et patientiam ceterasque virtutes Christi in se exhibuerint, cum non sua, sed Christi verba praedicaverint, cum non suam, sed Christi gloriam in omnibus quaesierint, cum non solum sua, sed etiam seipsos pro fratribus posuerint.

Ein gleiches Bild ergäbe noch ein Vergleich zwischen Homiliae in epist. et evang. dominicalia I, Hom. 13 (PL 155, 1720) und II, Hom. 18 (PL 155, 2009), ebenso zwischen Homiliae de tempore, Hom. 42 (PL 155, 1479) und Homiliae in epist. et evang. dominicalia I, Hom. 33 (PL 155, 1783).

Diese Vergleiche dürften zugleich auch ergeben, daß Radulphus seine Homilien nicht in der Eile flüchtig und oberflächlich zusammengestellt hat, sondern daß er dabei mit aller Sorgfalt vorangegangen und jedes Wort auf die Waagschale gelegt hat.

Der Grund hiefür dürfte vielleicht darin zu suchen sein, daß er sich in seinen Predigten an Kleriker wendet. Dies läßt sich mühelos allein schon aus der Tatsache beweisen, daß in allen Predigten nur mit einer einzigen Ausnahme[3]) der Sprecher daß Wort ausdrücklich an seine *fratres* oder *fratres carissimi* richtet. Allerdings läßt sich, was noch von Interesse wäre, nicht mit Sicherheit feststellen, ob Radulphus Ordensmann war oder lediglich einem regulierten Kapitel angehörte. Auf der einen Seite nämlich bemerkt er, daß er und die Seinen sich dem aktiven, im Gegensatz zum kontemplativen, Leben verschrieben hätten[4]) und daß er mit den Seinen zu den *pastores* gehöre[5]). Auch redet er in Ausdrücken, aus denen sich schließen läßt, daß die Wahl der Kleidung irgendwie im Belieben des einzelnen blieb. Auf der andern Seite aber erweckt er den Anschein, als ob für ihn und die Seinen Verpflichtung zum Chor bestand[6]). Wenn er auch verschiedentlich vom *noster ordo* redet[7]) so

[3]) Homiliae de tempore, Hom. 31 (PL 155, 1425 ff.).

[4]) Homiliae de tempore, Hom. 31 (PL 155, 1428): *Huic rei tanquam anchorae, cui soli intendunt contemplativi, adhaerere semper et nos debemus activi, dum turbines et tempestates sollicitudinum et laborum et tribulationum temporalium nos iactant.*

[5]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia II, Hom. 39 (PL 155, 2083): *De crapula eos reprehendit, cum subdit: „Amant enim primos recubitus in coenis". Acsi aperte dicat: Ideo volunt videri gloriosi, ut honorentur ab hominibus et invitatione et priori et ampliori epulatione. Tales sumus et nos, fratres mei, hodie (unde dolendum est), qui gaudemus, quando principes et potentes nos invitant, nos in primo loco collocant, nobis varia fercula et vina apponunt. Medullam terrae comedimus, comessamur et inebriamur vino, in quo est luxuria, paupere foris fame et siti pereunte. Porro bonus pastor numquam extra domum suam eat manducandum tantum gratia comedendi, praeterquam gratia aliis proficiendi, ut invitatores suos, a quibus pascitur corporaliter, pascat spiritualiter. Declinet autem in sede superbiam, in cibo saturitatem, in potu hilaritatem, in verbo levitatem, ut suos aedificet convivas non solum verbo, sed etiam gravitatis exemplo.* — Man vgl. auch noch ebd. 2082.

[6]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia II, Hom. 39 (PL 155, 2082 f.): *Praeceperat etiam Dominus fieri fimbrias in angulis vestimentorum. Unde et eas Dominus habuit in vestimentis, de quibus hemoroissa unam legitur tetigisse.*

erscheint doch kein zwingender Grund, dies im strengen Sinn eines monastischen Ordens zu verstehen, zumal da zu den Aufgaben des *ordo noster* gerade die Seelsorge in besonderer Weise gezählt wird[8]).

Jedenfalls ist aber sicher, daß die Hörer Radulphs Priester waren und daß er deshalb nicht zu zögern brauchte, bei Gelegenheit auch in die Tiefen theologischer Probleme hinabzusteigen. So kommt er, obwohl er sich durch den Gebrauch des Wortes *spirare* im aktiven Sinn[9]) als bereits tief in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts stehend und als mit ihren theologischen Fortschritten vertraut aufweist, doch mit allem Nachdruck auf die Schwierigkeit und Unzulänglichkeit der trinitarischen Terminologie und überhaupt der Terminologie, soweit sie Gott angeht, zu sprechen. Hier betont er:

Comparatio tamen de temporalibus ad Deum nulla est. Sed qualibus exemplis possumus, quod intelligi vel enarrari non potest, balbutimus potius quam eloquamur. Cum igitur audis Patrem, crede, quia Pater est. Cum audis Filium, crede, quia Filius est. Cum audis Spiritum Sanctum, crede, quia Spiritus Sanctus est[10]).

Oder er bringt zu unserer theologischen Erkenntnislehre auch die folgenden wertvollen Ausführungen:

„In principio erat Verbum." In quibus verbis et veritas insinuatur et haeretica falsitas iugulatur et istius evangelistae superexcellentia demonstratur. Et in his quidem verbis veritas insinuatur nobis, si tamen ipsorum transsumptio verborum spiritu revelante nobis vigilanter advertatur. In rebus quippe temporalibus per cognitionem rerum venimus ad cognitionem ipsorum vocabulorum. In divinis vero necesse est nos per cognitionem vocabulorum pervenire ad quantulamcumque intelligentiam rerum. Si enim de incognitis rebus per incognita nomina

---

At Judaei amatores vanae gloriae faciebant sibi grandiores fim [2083] *brias, in quibus spinas ligabant, ad quarum punctionem legis divinae recordarentur. His similes plerique nostrum sunt hodie, fratres mei, qui, ut videantur ab hominibus, religiosius se vestiunt, parcius vivunt, psalmos frequentius murmurant, prolixius orant, genua crebrius flectunt, in choro primi incipiunt et extremi finiunt. Sed quotquot tales sunt, procul dubio miseri sunt, qui pro vento favoris praemium vendunt virtutis, miseri in hoc saeculo, miseriores in futuro.*

[7]) Homiliae de tempore, Hom. 25 (PL 155, 1399): *Tales sunt hodie quidam et, unde gravius dolendum est, etiam nostri ordinis, qui, cum aliquid exterius boni faciunt, mox minores decipiunt et, more pharisaei, a peccatrice tangi refugiunt.* — Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia II, Hom. 22 (PL 155, 2022): *Plures enim species administrationum sunt in Ecclesia uni Domino servientes, ut officium praedicandi, officium sacerdotii et huiusmodi. Quae, si cum supradictis virtutibus habeantur, magni meriti et utilitatis sunt in Ecclesia Dei. Alias non solum non prosunt, imo et nocent. Quod est contra quosdam nostri ordinis, qui magis affectant praedicationis vel sacerdotii officium quam meritum, magis appetunt ab hominibus honorari quam honorabiles esse. De quibus Dominus in evangelio: „Dicunt et non faciunt. Amant enim primos accubitus in coenis et primas cathedras in synagogis et salutationes in foro et vocari ab hominibus rabbi".*

[8]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia II, Hom. 26 (PL 155, 2035): *In quo, fratres mei, plango quosdam nostri ordinis, qui, non dicam, spiritualem intelligentiam, sed nec etiam ipsam litterae crassam legeve norunt, caeci et duces caecorum, qui tot animarum rei sunt, quo per stultitiae suae caecitatem in perditionem trahunt.*

[9]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia II, Hom. 1 (PL 155, 1947): *Quomodo Pater generet Filium vel quomodo Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum, noli investigare, si non vis errare.*

[10]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia II, Hom. 1 (PL 155, 1947).

nobis sermo fieret, nulla nobis eruditio proveniret. Inde necesse fuit theologis cognita rerum cognitarum ex aliqua similitudinis proportione vocabula mutuare et sic per cognita vocabula aliquantulam incognitae rei cognitionem nobis intimare. Cum igitur haec nomina Filius, Verbum, Splendor, Speculum et huiusmodi ad theologiam transferantur, nemo putet ea inventionis suae ibi tenere significationem, sed causam transsumptionis sapienter investiget; nec ipsa transsumptione absolutam similitudinem vel proportionem esse existimet, quoniam comparatio creaturarum ad Creatorem nulla est. Sed theologus, qualibus potuit indiciis, de re ineffa[1709]*bili nobis effatus est*[11]).

Wenn so die Predigten des Radulphus sehr viele Bausteine seiner Theologie in sorgfältig behauenem Zustand enthalten, Zweck unserer Arbeit ist, lediglich diejenigen auszuwählen, die das Gesicht des Porretanismus aufweisen.

II.

1. Vor allem findet sich unter den Lehren, die als spezifisch Gilbertsche bezeichnet werden, eine solche, die fordert, daß den Kindern die Eucharistie in flüssiger Form gespendet werde[12]). Wir finden dieselbe verankert in der Überzeugung von der absoluten Notwendigkeit des Empfanges des Altarsakraments für das Heil in den Homilien des Radulphus ausgesprochen und bei dieser Gelegenheit eine ganz eigenartige Hypothese von der Ersetzbarkeit durch das *votum* entwickelt:

---

[11]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia I, Hom. 12 (PL 155, 1708 f.).

[12]) Wir wissen aus der Pseudo-Poitiers-Glosse, daß der Magister Gilbertus den Gebrauch eingeführt hat, den Kindern die Eucharistie in flüssiger Form zu spenden, da sie dieselbe nicht in fester Form empfangen könnten. Man vgl. Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 97 v. Ferner A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: ZkTh 54 (1930) 196. Der typisch porretanische Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 führt sodann auf Blatt 43 v sogar aus: *„Nec esse potuit". Etsi enim quis et patrini eius quicquid possunt, faciant, ut ipse baptizetur et obiter moriatur, salutem non pronuntiamus, nisi sanguinis effusio proximo interfuerit aut testimonium Christi.* (Dazu am Rand: *De pueris hoc verum est tantum, de adultis vero falsum.*) — *Multis autem auctoritatibus Augustini habetur, quod sine eucharistia similiter nemo salvetur. Ideoque constitutum est, ut baptizati statim hoc sacramentum suscipiant saltem in altera specie, quoniam et pueris naturale est sugere, et sic in altera specie suscipere possunt, etsi non in alterutra. Quibus autem in utraque specie dari potest, non est tantum dandum in altera, et, si propter turbam expedite fieri non possit, saltim panis intinctus vino potest omnibus tribui. Nomine tamen panis et vini voco in utraque specie sumptum corpus Christi.* — Der Kommentar führt dies später noch weiter aus und zeigt, daß diese Lehre mit derjenigen von der ausschließlichen Rechtfertigung der Auserwählten durch die Taufe verknüpft ist: *„Etiam illud". Nota hanc auctoritatem Augustini contra eam videri, qua in libro de baptismo puerorum dicit nullum baptizatorum, si non susceperit eucharistiam, posse salvari, cum hic dicat eos, qui post baptismum moriuntur, antequam possint communicare, futuros salvos. Sed non est contrarium. Illud enim sic intelligendum erat, ut isti exciperentur. Qui enim et quorum parentes non dimittunt ex negligentia, ut baptizati communicent, cum post baptismum statim moriuntur, futuri sunt salvi. — Sed dices, quoniam, si quis infans baptizetur et post triduum moriatur, cum interim communicare posset nec communicet, dampnabitur. Sed omnia peccata precedentia baptismum dimissa fuerant ei in baptismo; deinceps autem nichil commisit, qui nec ratione uti potuit. Quare nec in hoc ipsum peccavit, sed parentes eius, quod non communicavit. Quare iniusta est pena, que pro nullo suo peccato originali nec actuali ei infligitur.* [Fol. 60 v.] — *Quod solvant, qui dampnandis peccata in baptismo remitti dicunt.* (Cod.

Quarto, monet nos apostolus ad epulandum, cum subdit: „Itaque epulemur". Monemus et nos, fratres carissimi, vos, ut omnes pariter epulemur epulum animabus nostris necessarium. Scriptum est enim: „Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis" (Jo 6). *Unde statutum est, ut pueris mox baptizatis saltem in specie vini tradatur, ne sine necessario discedant sacramento. Et quid, si discedant? Numquid damnabuntur? Non, fratres mei, quoniam in fide etsi non sua, tamen patrinorum salvabuntur. Duo quippe sunt modi manducandi corpus Christi, unus sacramentalis, alius spiritualis. Sacramentaliter accipit corpus Christi etiam malus, sed, quia indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Spiritualiter vero accipit corpus bonus, qui, etsi non sacramentaliter quandoque accipit, tamen fide et caritate in corpore Christi est*[13]).

Um dies zu verstehen, ist die weitere Stelle zu berücksichtigen:

Peccabant (Corinthii) quoque in hoc, quod oblationes suas nihil offerentibus non communicabant. Quoniam, qui minus Deo obtulit, in eo ius proprium amisit et Ecclesiae sacramenta non diritum sunt tantum, sed potius omnium communia. Et hoc contra illos est, qui in hoc, quod dederunt Ecclesiae, aliquod privilegium prae ceteris volunt habere. Unde et hoc sacramentum specialiter vocatur sacramentum communionis. Debent enim omnes fideles in hoc sacramento habere coniunctionem sacramenti fidei et caritatis. Nihil enim prodest fictis christianis habere communionem sacramenti cum fidelibus, cum non habeant in eis communionem fidei. Rursus, nihil prodest malis christianis habere communionem sacramenti et fidei cum bonis, cum non habeant cum eis communionem caritatis. Haec enim communio per hoc sacramentum significatur. Sicut enim plures grani uniuntur in confectione unius panis, ita plures christiani colliguntur in unione Ecclesiae per fidem et caritatem. Unde apostolus: „Multi enim unus panis sumus in Christo" (I Kor 10). *Nihil enim aliud est corpori et sanguini Christi communicare quam de unione Christi et Ecclesiae esse. Unde Dominus: „Qui manducat", inquit, „carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo"* (Jo 6)[14]).

Paris. Nat. lat. 686 fol. 60 f.). — Sehr interessant sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen des porretanischen Kommentars zum 1. Korintherbrief des Cod. Paris. Ars. lat. 1116 fol. 73 und 76. Man vgl. A. Landgraf, Mitteilungen zur Schule Gilberts de la Porrée: Collectanea Franciscana 3 (Assisi 1933) 206 f. Radulphus Ardens selber berichtet in seinem Speculum universale lib. 7 c. 78 (Cod. Paris. Maz. lat. 709 fol. 143^{v}), daß Gilbert nicht die Notwendigkeit, sondern bloß den großen Nutzen des Eucharistieempfangs gelehrt hätte. Übrigens scheinen die Porretaner diese Ansicht aus der Schule Anselms von Laon übernommen zu haben. In den zu derselben gehörigen Sentenzen des Cod. Laud. Misc. 277 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford liest man nämlich auf fol. 31: *Sicut in baptismo datur Spiritus ad remissionem peccatorum, in confirmatione vero ad pugnam, id est ad resistendum diabolo, ita dominicum corpus necessario recipitur in vitam eternam. Unde ratio videtur demonstrare, ut pueris renatis ex aqua et Spiritu dominicum corpus detur. Et quia propter infirmitatem suam pane illo solido uti non possunt, eadem die post baptismum, si cogit necessitas, de calice vinum consecratum accipiant. Quodsi differi potest, in sequenti dominica vel proxima aliqua festivitate ad altare deferantur et dominici corporis, sicut predictum est, participes fiant. Quo semel accepto potest postea differri alia acceptio usque ad longum tempus. Si autem sine communione corporis et sanguinis Christi pueri a vita exeant, incuria et periculum est ministrorum. Pius tamen pastor orem suam inmeritum non deseret.* — Man vgl. auch G. Lefevre Anselmi Laudunensis et Radulphi fratris eius sententiae excerpte (Mediolani Aulercorum 1895) 12 f.

[13]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia I, Hom. 51 (PL 155, 1850).

[14]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia I, Hom. 47 (PL 155, 1834).

2. Die Schule der Porretaner ist dafür bekannt, daß sie die Lehre vom Übel und hier insbesondere die Abhängigkeit des Übels und zwar auch der Sünde von Gott in ganz origineller Weise ausgebaut hat[15]). Auch hier fügt sich ein, was Radulphus Ardens in seinen Homilien zu diesem Problem zu sagen hat. Er erklärt vor allem das *nihil* im Satz des Johannesprologs *„Et sine ipso factum est nihil"* für die Sünde. Dabei stützt er sich auf Jak 1,17: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*, das er in dem Sinn versteht: Gott teilt das Gute so mit, daß er nichts Übles zufügt; er wandelt die Menschen so vom Schlechten zum Guten, daß er sie nicht vom Guten zum Schlechten ändert; er erleuchtet die Menschen so mit dem Licht der Tugenden, daß er sie nicht umgekehrt mit den Finsternissen der Laster umschattet. Wenn man nämlich liest, Gott verblende oder verhärte die Bösen, so meint dies freilich nicht, er tue dies dadurch, daß er die Finsternisse der Laster eingösse oder das Licht seiner Gnade entzöge. Es ist aber zu beachten, daß der Name „Übel" in der Hl. Schrift eine dreifache Bedeutung aufweist. Manchmal nämlich wird als Übel benannt Strafe, Heimsuchung, Ängstigung oder Geißel. Weil diese von Gott, dem höchsten Richter, durch gerechtes Gericht verhängt werden, stammen sie ohne Zweifel von Gott. Darum liest man: es ist kein Übel in der Stadt, das Gott nicht gemacht hätte. Und im gleichen Sinn sagt Gott durch den Mund des Isaias: Ich und kein anderer bin der Gott, der das Licht bildet und die Finsternisse schafft, den Frieden macht und das Übel schafft. Manchmal wird als Übel eine schlechte Sache bezeichnet, wie z. B. ein schlechter Mensch oder eine schlechte Handlung. Insofern dieselbe von Gott als Urheber stammt, ist sie gut. Manchmal wird als Übel die Schlechtigkeit, die Ungerechtigkeit und jegliche Sünde benannt. Dieselbe ist, weil sie ein Mangel an Gerechtigkeit ist, nichts und sie stammt darum nicht von Gott. Wenn wir also lesen, daß die Sünde, das Laster, das Idol nichts ist, dann ist eine Unterscheidung angebracht. Ist das, was mit dem Namen benannt wird, damit gemeint, dann ist diese Behauptung falsch; denn das, was Sünde ist, was Idol ist, ist nicht ein Nichts. Der Mord ist eben eine grausame und herzlose Handlung und das Idol ein Körper. Ist aber die nähere Bestimmung des Namens damit gemeint, dann ist die Aussage ohne Zweifel richtig. Das nämlich, wovon das Idol seinen Namen erhielt, ist nichts; denn die entsprechende Gottheit, welche die falsche Ansicht der Menschen ihm zuspricht, ist völlig nichts. So ist auch das, wovon der Mord seinen Namen erhält, nichts, da es ein Mangel nicht zwar der Natur, sondern vielmehr der Gerechtigkeit und des geschuldeten Zweckes ist. Und wenn wir die Sache bis in ihre Feinheiten untersuchen, dann findet sich in keinem Akt, so verkehrt er auch sein mag, eine Vereitelung des ihm geschuldeten Zweckes. Wenn auch die schlechte Absicht des Handelnden, soweit es an ihr liegt, den Akt entstellt, so leitet doch der höchste Urheber immer sein Werk zum geschuldeten Zweck, das ist zum Lob seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Und doch wird der schlechte Diener darum gerechterweise verdammt,

[15]) Man vgl. A. Landgraf, Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik: Scholastik 10 (1935) 181 ff.

weil er den Akt, soweit es nur immer an ihm lag, des geschuldeten Zweckes beraubte, genau so wie derjenige, der den König verraten wollte, verurteilt wird, nicht weil er den Verrat wirklich beging, sondern weil er, soweit es an ihm war, ihn tat[16]).

Man vergleiche mit diesen Ausführungen nur den folgenden Abschnitt aus dem rein porretanischen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686:

Est enim omnium, que sunt, laus divina finis unicus, ad quem omnia tendunt, aut dum eius preconia resonant, aut dum eis occasionem et materiam prestant. quod in malis actionibus, ubi nullatenus esse videtur, sufficit demonstrare. Ille enim simplicibus nec a Deo esse nec ad eius laudem posse referri videntur. Producamus aliquem ergo in medio. Iste ad ecclesiam vadit. Ecce hec ambulatio, que est actio, quod sit a Deo, probo, quia omnia per ipsum sunt facta, cuiusmodi universitas, ut ibi Augustinus exponit, non est accomoda, sed ad omnia, que sunt vaga, ut etiam complectatur compages partium et concordias. Sed forsitan queres, quia nondum determinavi, quo fine est. Dico, ut pascat oculos inani concupiscentia. Quo audito dicis: est mala. Et infers: ergo non est ex Deo auctore.

Falsifico: Hic est quidam homo, quem scis esse malum. Quero a te, an sit. Respondes: etiam. Infero eadem, immo validiori ratione: ergo iste homo non est ex Deo. Qualiter relaberis in errorem eorum, qui dicunt Pharaonis non esse auctorem Deum. Quod oportet te concedere. Si enim actio non est ex Deo, quia est ad malum, id est propter finem malum, qui ei proponitur, multo magis ipse agens, cui a se ipso malus finis proponitur, et ipse etiam est auctor et origo malitie, unde actio infamatur; et etiam suus finis vere est malus, non actionis, ut iam ostendemus.

Item dicit Augustinus, quod impossibile est aliquid esse malum, nisi quod est bonum. Quare, si quod est malum, non tamen in hoc, quod est malum, est a Deo, quandoquidem, quod nullus sanus negabit, omne bonum est ab ipso. Item ridiculum videtur, si actionem istius peccati ex Deo auctore, peccati(l) aliunde dicas esse, quandoquidem bono fine ad ecclesiam venire proponens in medio itineris a bono fine destitit. Relinquitur itaque omnem actum a Deo esse. Sic enim censemus de brachii extensione, licet quis brachium extendat, ut proximum percutiat vel etiam occidat.

Sequitur ostendere, qualiter ad laudem Dei talia referantur. Dicimus, quod, licet agens in agendo Deum laudare non intendat, tamen alius cernens vel brachii extensionem vel pedum motionem causam utriusque requirens et Deum auctorem motus inveniens eius predicat potentiam admirabilem, qui rem hebetem naturaliter, ut corpus est, de loco ad locum transire facit. Hoc enim, quod movetur, ex Deo est. Unde bonus stabilisque manes das cuncta moveri. Hoc vero, quod peccat movendo, hoc est a se ipso, indebitum finem proponendo. Unde, quia, quantum in homine est gestiente, a debito fine privatur, quod est impossibile, quia ad ipsum refertur actio, cum prestat materiam divine laudi, et agens malus dicitur et actio mala ex perversione finis agendi, quia actioni alius finis proponitur. Et sic liquet esse alium finem agendi vel agentis et alium actionis, qui tamen licet semper remaneat et eo actio numquam careat, quia finis agentis in ipsam redundat, dictione bonitatis privatur. Ad quod etiam facit hoc, scilicet quod, si ita esset vel si esse posset, ut agens intendit, debitum finem non consequeretur actio. Ipse enim non nisi malum finem in agendo constituit. Sicut ergo quis regem prodere intendens et in cogitando, antequam ad actum perducat, intercipitur et proditor appellatur et pro proditione suspendi dicitur, licet prodere non potuerit nec proditio eius extiterit, sed tamen effecit, ut hoc esset, inquantum potuit, sic et finis perversor quis dicitur, licet non possit perverti, quandoquidem facit, quantum potest, ut finis pervertatur. Quare sicut et ille iuste dampnatur, sic et iste. Quodsi enim quantum ad essentiam nichil sit, quod uterque proposuit, tamen quantum ad imputationem meriti non nichil fuit.

[16]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia I, Hom. 12 (PL 155, 1713).

Quod autem illa finis perversio non fuerit, inde patet, quia, si esset, eius oppositum in eodem non remaneret, quia privatio et habitus simul in eodem esse non possunt. Unde cum habitus, quod est oppositum, remaneat, patet illud nichil esse quantum ad veritatem essentie. — Inquies ergo, quare non dicitur bona, quod vere est, et non mala. Quero quoque a te, quare ille, qui nullum prodidit, non debeat dici non-proditor potius quam proditor? Hec ergo finis perversio malitia dicitur. Et sic patet, quod proposuimus[17]).

3. Beinahe noch stärker treten solche Anklänge auf, wo Radulphus auf Fragen der Gnadenlehre zu sprechen kommt. So begegnen wir hier[18]) vor allem dem für die Gilbertschule[19]) so bezeichnenden Ausdruck der *causa adminiculans*. Ferner wurde im Gebiet des Porretanismus die Lehre ausgebildet, daß als Gnade im eigentlichen Sinn nur das zu bezeichnen ist, was den Menschen heiligt und den Guten vom Schlechten unterscheidet[20]). In seinen Predigten ergreift nun Radulphus nicht weniger als viermal die Gelegenheit, die Sprache darauf zu bringen. So sagt er vor allem in der 60. Homilie des ersten Teiles seiner Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia: „Natürliche Güter sind diejenigen, die Gott mit der Erschaffung jedem gewährt, wie die Güter des Leibes und die Güter der Seele: Güter der Seele wie Vernunft, Gedächtnis, Vorsicht; Güter des Leibes wie Gestalt, Tapferkeit, Schnelligkeit und ähnliches; die in gleicher Weise, während sie ihrer Natur nach gut sind, doch den sie übel Gebrauchenden zum Schlechten anschlagen, so wie den sie wohl Gebrauchenden zum Guten. Als geistliche Güter sind solche anzusprechen, wie Glaube, Hoffnung, Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit, Stärke, Mäßigung und die übrigen Tugenden sowie auch die Gaben des Hl. Geistes, die *per excellentiam* gnadenhafte Gaben oder Gnaden genannt werden, weil sie die Menschen angenehm *(gratos)* und gut machen und von den Schlechten weder besessen noch auch genommen werden können. Himmlische Güter sind solche wie Unsterblichkeit, Leidensfähigkeit und die übrigen, die bei der Auferstehung den Auserwählten verliehen werden"[21]).

Auf dem gleichen Standpunkt beharrt auch die 66. Homilie der gleichen Abteilung: „Es sagt also der Apostel: Jedem von uns ist Gnade gegeben nach dem Maß der Schenkung Christi. Drei Dinge sagt er hier: daß jedem von uns Gnade und zwar nach Maß und ferner durch Christus gegeben ist. Wenn auch der Apostel mit dem Wort ‚jedem von uns' bloß seine Diener meint, so ist es doch ganz allgemein wahr, daß jedem Menschen von Christus Gnade gegeben ist. Wenn man als Gnade bezeichnet, was immer *gratis* gegeben wird, dann kann alles, was der Mensch hat, seien es nun Güter der Natur oder sogenannte Glücksgüter oder Gnadengüter, weil von Gott *gratis* gegeben, als Gnade Gottes bezeichnet werden. Weil aber die Güter der Natur und die Glücksgüter den Guten mit den Schlechten gemeinsam sind, darum pflegt man die Tugenden und ihren Gebrauch, weil sie

[17]) Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 38.
[18]) Homiliae de tempore, Hom. 43 (PL 155, 1484).
[19]) Der Ausdruck stammt aus Gilberts Commentarius in Boethii Librum de duabus naturis et una persona Christi (PL 64, 1411).
[20]) Man vgl. A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik: Scholastik 4 (1929) 20 ff.
[21]) PL 155, 1884.

den Guten ausschließlich eigen sind, antonomastisch als Gnaden zu bezeichnen. Denn Gott wollte nicht, daß eines seiner Geschöpfe vollständig von einem Teilhaben an seiner Güte ausgeschlossen sei, damit sie nicht als unschön und ihres Urhebers unwürdig erschienen, sondern zeichnete jedes seiner Geschöpfe mit einer seiner Gnaden aus. Warum? Aus einem dreifachen Grund: damit jedes Geschöpf in sich etwas habe, worin es die Freigebigkeit der göttlichen Güte dartue; damit es etwas habe, wofür es Gott, dem Geber, Dank erstatte; damit es eine Grundlage habe, auf die aufbauend es bei Gott verdienen könne" [32]).

In der 22. Homilie des zweiten Teiles der gleichen Sammlung liest man sodann:

Cum autem omne donum Dei gratia sit, quia gratis datur, tamen antonomastice hic gratiae virtutes appellantur, eo quod habentem gratiam faciunt et gratiosum. Quales sunt fides, spes, caritas, sapientia, iustitia, fortitudo, temperantia ceteraeque virtutes, quae homines amantes et amabiles Deo et hominibus reddunt [33]).

Endlich schreibt hier noch die 38. Homilie:

Dicitur autem gratia quasi gratis data. Itaque, fratres, quia quidquid habemus, quia a Deo nobis gratis datum est, totum gratia est. Sed tamen antonomastice virtutes et dona Spiritus Sancti, quae sunt propria bonorum, gratiae dicuntur. Temporalia vero bona, quia communia sunt et bonis et malis, etsi gratis a Deo dentur, tamen gratiae non solent dici. Gratiarum autem alia est gratia ad gratiam, alia gratia pro gratia, alia est pro gratia ad gratiam. Gratia ad gratiam tantum est prima gratia, quae omnino gratis datur, non pro aliqua praecedenti gratia tanquam merito ut fides. Gratia pro gratia est teste Joanne aeterna beatitudo, quae pro praecedentibus gratiis tanquam meritis iustis confertur, nec pro ea alia expectatur. Gratiae vero mediae inter primam et extremam gratiam sunt gratiae pro gratia ad gratiam, quoniam pro praecedenti gratia tanquam pro merito conferuntur ad alias gratias promerendas [34]).

4. In der unmittelbaren Fortsetzung der eben aufgeführten Stelle bemerkt Radulphus: „Wundert Euch nicht, Brüder, wenn ich die Verdienste der Gerechten Gnaden nenne. Denn nach dem Zeugnis des Apostels haben wir nichts, was wir nicht von Gott und *gratis* empfangen hätten. Weil wir aber durch eine Gnade zur andern gelangen, ist, und zwar im uneigentlichen Sinn, von Verdiensten die Rede. Denn nach dem Zeugnis des hl. Augustinus krönt Gott in uns lediglich seine Gnade" [35]).

Wie ich bereits an anderer Stelle [36]) nachgewiesen habe, ist das, was hier ausgesprochen wird, eine spezifisch porretanische Lehre. Radulphus selber ist auf sie derart eingeschworen, daß er noch zu verschiedenen Malen in seinen Homilien auf sie zurückkommt. So vor allem in der 10. der Homiliae de tempore:

„Es folgt der zweite Teil, in dem Petrus fragt, welches Gut er erlangen werde, da er hinzufügt: *Quid ergo erit nobis?* Gleich als ob er offen sagte: Deinen Auftrag, Deinen Rat und Dein Beispiel haben wir befolgt. Welcher ist nun jener Lohn, den Du uns versprochen hast, da Du sagtest: Willst

[32]) PL 155, 1906.
[33]) PL 155, 2021. [34]) PL 155, 2074.
[35]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia II, Hom. 38 (PL 155, 2074).
[36]) Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik 253 f.

Du vollkommen sein, dann gehe hin, verkaufe alles, was Du hast, und komme, folge mir nach und Du wirst einen Schatz im Himmel haben. Die Folgerung, die mit dem *ergo* gemacht wird, kommt nicht aus einer Verknüpfung durch eine Verpflichtung, sondern aus einem Versprechen. Den Auserwählten wird Gott den ewigen Lohn geben, nicht weil sie es verdient haben, sondern deshalb, weil er es ihnen *gratis* versprochen hat. Denn, wie der Apostel sagt, nicht aus den Werken, die wir getan haben, sondern gemäß seiner Barmherzigkeit hat er uns das Heil gewährt. Darum sagt auch Petrus hier nicht: *Quid ergo reddes nobis*, sondern *Quid ergo erit nobis*, gleichsam: Was wird uns aus Deinem Versprechen kommen[27]).

In dieser Linie liegt das, was Radulphus in der 41. seiner Homiliae de tempore zum Text: *Amodo iam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis* u. a. bemerkt:

Quodsi aliqui ad tempus in purgatoriis emundantur, tamen in certa spe requiei iam requiescunt a laboribus iustitiae, quoniam non erit opus de cetero pro defensione fidei vel Ecclesiae vel pro subventione indigentium agonizare, omnibus inimicis et indigentiis procul eliminatis. Rursus quoque causalis est haec propositio ‚a', quoniam propter labores iustitiae, quas ferunt, fideles defuncti requiem sempiternam consequentur. Sed causam intellige non sufficientem, sed adminiculantem. Non enim ex operibus iustitiae, sed ex sola Dei gratia, est salus[28]).

Im ersten Teil der Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia und zwar in der 27. Homilie bemüht sich Radulphus festzustellen, ob das Versprechen Gottes für diesen eine Verpflichtung zur Gewährung des Lohnes mit sich bringt. Dies geschieht bei Erörterung der Parabel von den Arbeitern im Weinberg und insbesondere des Wortes: *Amice, non facio tibi iniuriam.* Radulphus sagt hier:

„Zuerst also zeigt der Herr, daß sein Urteil recht sei mit der Beifügung: „Bist Du nicht auf einen Denar für den Tag mit mir übereingekommen?" Niemand, Brüder, darf auf Grund dieser Worte meinen, daß Gott durch dieses Übereinkommen verpflichtet sei, das Versprochene zu gewähren. Denn, wie Gott frei ist beim Versprechen, so ist er frei beim Einlösen, vor allem deswegen, weil sowohl Verdienst als Lohn seine Gnade sind. Denn nichts als seine Gnade krönt in uns Gott, vor dessen Antlitz, wenn er streng verfahren wollte, kein Lebender gerechtfertigt würde. Darum sagt denn auch der Apostel, der mehr als alle gearbeitet hat: *Existimo, quod non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis.* Somit ist dieses Übereinkommen nichts anderes als ein freiwilliges Versprechen Gottes[29]).

Im zweiten Teil dieser Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia, Hom. 28, sagt Radulphus ebenfalls ganz allgemein: *Similiter, fratres mei, postquam gratis ad fidem vocati sumus, si postea aliqua bona opera facimus, non propterea gratia Dei evacuatur nec Deus propterea tanquam ex debito praemiare tenetur, sed, qui gratis vocat, gratis iustificat et gratis praemiat*[30]). Dazu führt er dann weiter begründend aus:

Ostendens ergo salutem esse ex gratia ait: „Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius", acsi aperte dicat: Non ex operibus legis vel ex aliquibus prae-

[27]) PL 155, 1336 f.
[28]) PL 155, 2041.
[29]) PL 155, 1764.
[30]) PL 155, 1484.

cedentibus meritis, sed potius gratis promissiones vel Abrahae factae et gratis exhibitae. Promissiones enim istae propriae dicuntur, quae tantum gratis fiunt, praesertim si attendas, a quo et quae et cui promissiones istae factae sint. A quo? A Deo, qui nec aliqua necessitate nec propria utilitate nec aliquo debito constringi potest. Necessitate quippe astringi non potest, qui liber penitus, imo ipsa libertas est, nec propria utilitate, qui nullius indigens est, nec debito, qui nulli obnoxius est. Qui, quamvis promiserit, tamen ex hoc vinculo promissi non astringitur, quoniam non promisit nisi dignis, quod nullus potest esse, nisi quem Deus dignum gratis voluerit facere; ut ita generaliter et quod promisit et quod dignum facit et quod promissa tribuit, totum gratia fecit[31]).

Es wird hier eine Verpflichtung zur Erstattung eines Lohnes auf Seiten Gottes in Abrede gestellt. Diese Lehre ist noch schroffer als das, was der durch und durch porretanische Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 vorträgt. Derselbe erkennt wenigstens eine auf einem Versprechen basierende Verpflichtung Gottes zur Erstattung an. Man lese nur:

„Reddet". Reddi non dicitur, nisi quod debetur. Debiti autem ratio in promissione consistit et merito. Solus enim ille debito astringitur, qui aut promisit aut a quo alius promeruit. Unde, cum illud confertur, reddi dicitur. Cum ergo Deus reddere dicatur premia bonis, supplicia malis, patet, quod debeat hec his et illa illis, diversa tamen ratione. Bonis quippe debet premia sola repromissione. Unde apostolus: reddet coronam iustitie, quam repromisit. Ex merito autem premia non debet bonis. Cum enim sit una ratio merendi, ut quis se auctore opus faciat, per quod meretur, patet hominem hoc modo promereri non posse, quandoquidem nec ipse facit, ut sit, quod bonum est, nec ut sit bonum, quod est. Nec tamen in hoc merita exsuflamus, sed hunc modum merendi, quem astruebat Pelagius, ab homine circumscribimus, qualiter supra diligenter ostendimus. Malis autem ex merito pena debetur, quia cum gratia fit vita eterna, stipendium peccati mors. Bonis ergo ex gratia repromissionis redditur, malis vero ex merito[32]).

Radulphus hat an den oben gebrachten Stellen nur die eine Seite des Problems berührt, nämlich, warum Gott nicht als durch das hier in Frage kommende Versprechen gebunden erscheinen kann. Der Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 weist aber bereits auch auf die andere Seite hin, nämlich auf die Unfähigkeit des Geschöpfes, sich ein Gott zur Belohnung verpflichtendes Verdienst zu erwerben. Hier war Gilbert de la Porrée die Lehre zugeschrieben worden: *Quod naturam humanam attenuando nullum mereri diceret praeter Christum*[33]). Sie läßt sich in den Werken Gilberts selber nicht feststellen, geht auf Hilarius von Poitiers zurück, wird aber entschieden von der Porretanerschule verteidigt[34]).

Zu ihr steht auch Radulphus in seinen Predigten. Man lese nur:

„Er, nämlich Christus, erklärt das Verdienst, da er hinzufügt: Ich habe Dich auf Erden verherrlicht, ich habe das Werk vollbracht, das Du mir zu tun aufgegeben. Christus allein nämlich hat in Wahrheit verdient und verdienen können. Denn dazu, daß einem ein Verdienen im eigentlichen Sinn zugeschrieben werden könne, ist zweierlei erfordert, nämlich, daß er Urheber

[31]) PL 155, 2040.
[32]) Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 39v.
[33]) Ottonis Frisingensis episcopi Gesta Friderici imperatoris, lib. 1 (MGH, Scriptores XX, Hannover 1868, 379).
[34]) Man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: ZkTh 54 (1930) 191. 200 ff.

seines Werkes sei und daß er vor sich einen Höheren habe, bei dem er verdiene. Denn, wenn er nicht Urheber seines Werkes ist, kann er nicht verdienen, weil niemand für das Werk eines andern gekrönt oder verurteilt werden darf. Und wenn er nicht einen Höheren vor sich hat, kann er nicht verdienen, weil niemand verdient, wo sich nicht einer findet, der den Lohn verliehe. Aus diesem Grund kann ein Engel oder ein Mensch nicht verdienen; denn wenn er auch einen Höheren vor sich hat, so vermag er doch nicht Urheber seines Werks zu sein, weil er all des Guten, das er hat, nicht Urheber, sondern bloßer Diener ist; denn Gott ist es, der in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt. Aber auch Gott Vater oder der Hl. Geist kann nicht verdienen; denn, wenn er auch Urheber seines Werkes ist, so kennt er doch keinen über sich, bei dem er sich ein Verdienst erwürbe. Christus ist auch der einzige, der, insofern er Gott ist, Urheber seines Werkes zu sein vermag, und, insofern er Mensch ist, einen über sich hat, bei dem er sich ein Verdienst erwürbe. Christus hat also allein verdient und verdienen können. Man sagt aber von den Heiligen, daß sie verdienen, weil sie, wenn sie auch nicht durch sich Gutes wirken, so doch mit Gott mitwirken" [35]).

Wie sehr sich diese Gedanken des Radulphus in das porretanische Gedankengut einpassen, möge wieder ein Vergleich mit dem Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 dartun, wo sich die Ausführungen finden:

Est autem predestinatio gratie preparatio. Que diffinitio, ut pateat, notandum est, quot modis diffiniatur gratia diffiniendo singulos. Dicitur autem gratia libera dantis voluntas. Libera est, que nullius necessitatis impulsu ad dandum trahitur nec alicuius meriti debito astringitur. Unde Paulus: gratia Dei sum id, quod sum, appellans gratiam huiusmodi voluntatem sic liberam, quia ipse est, quem non p. f. c. etc. Nec aliud intelligo gratiam Dei quam ipsum dantem gratis. Dicitur etiam gratia, quicquid est gratis datum, scilicet cum voluntate dantis et absque merito accipientis, que duo concurrere ad hoc, ut sit gratia, est necesse. Si enim aliquid habeatur preter voluntatem tribuentis, non est gratia, sed potius exactio vel rapina. Si autem interveniat meritum, non debet appellari gratia, sed debitum. Quod enim causa meriti accipitur, non nomine muneris, sed redditionis debet censeri. Unde Augustinus: Si debetur, non donatur, sed redditur. Sic itaque patet id solum, non aliud esse gratuitum, ubi non intercedit meritum accipientis et adhuc est voluntas ultronea tribuentis et huic vere insidet nomen gratie. Unde colligitur, cum dicat apostolus, quid habes, quod non accepisti, quicquid est in homine gratiam totum esse, quippe cum a Deo totum habeatur et nichil ex merito accipiatur. Probatur enim Dei voluntas in dando esse libera, cum per violentiam non cogatur nec meriti debito teneatur. Quis enim violentiam ei, cum sit omnipotens, intulit? Nullum etiam habet pre se maiorem, cuius impulsu cogatur. Sic nec eius voluntatis libertas debito impeditur. Est autem debitum aut meriti aut promissi. Unde, si quis promeruit aliquid a nobis, hoc ei debemus et ad reddendum iustitia cogimur. Qualiter Deus non astringitur, quippe cum nihil ab eo promereri potuimus.

Vide tamen, cuiusmodi meritum excludimus. Non enim exsufflamus sanctorum merita, sed Pelagiana, contra que removenda hec epistola scribitur. Agens de gratia Augustinus etiam multis in locis contra ea disputat et ipsa evellere laborat. Unde, ut totius epistole lucidior series fiat et ne animal, quod non ruminat, occasionem detractionis habeat, et etiam, ut constent predicta, diligenter est discutienda meriti diversitas.

Est autem meritum, quod dicimus Pelagianum, ad quod, ut sit, hec duo maxime concurrunt, ut scilicet quis sit auctor sui operis, per quod opus mereatur, quippe de alieno opere nullus fructus tanquam debitus iure debet ei succedere;

[35]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia I, Hom. 67 (PL 155, 1914 f.).

et etiam, ut habeat pre se maiorem, a quo condignam facto expectet remunerationem. Sed cum sit rerum duplex diversitas, quia quicquid est, aut creator est aut creatura, in neutra utrumque reperitur, sed alterum in hac, reliquum in illa. Rationabilis enim creatura, que sola meriti [capax(?)] expectat puniri vel premiari, alterum solummodo habet, scilicet pre se maiorem; creator vero reliquum, quia a se auctore potest agere. Sic ergo, cum in neutra utrumque, sed alterum tantum in altera, in duobus utrumque reperitur, sed in uno seorsum non posse esse coniunctum. Unde, si quid esset creator et creatura, quo modo posse promereri demonstratur. Quod, quia est solum in Christo, ipse, non alius potuit hoc modo mereri; non quia homo tantum vel quia Deus, sed quia homo et Deus. Cum enim sit gigas gemine substantie, quedam secundum alteram naturam, alia secundum utramque ei conveniunt. Huiusmodi quidem meritum volebat Pelagius constituere in qualibet creatura, cuius est arbitrii libertas. Voluit enim, ut homo sicut se auctore peccat et se auctore bonum ageret et sicut peccando iuste promeretur mortem, ita bene agendo ex sui merito vitam.

Contra quod in sequentibus dicet apostolus: Stipendium peccati mors, gratia autem vita eterna. Non enim ait „stipendium meriti", ut volebat Pelagius, „vita eterna". Vita enim non est stipendium meriti ut mors, sed gratia Dei. Ex Deo enim gratis dante vita et ex peccati merito mors eterna. Et sic apostolus signanter distinguens, ut demonstret, unde hoc, unde illud proveniat, eius heresim conculcat. Sicut et alibi refellit, cum dicit: Nisi filius hominis vos liberaverit etc. Dicebat enim, quod hominis arbitrium erat liberum per se ad bonum faciendum, sicut et ad malum. Unde dicebat: Possum peccare, si volo, et non peccare, si nolo, et sic mortem consequi vel salutem. Penes enim arbitrii libertatem nimis presumens constituebat utriusque boni et mali auctoritatem. Unde et ad arbitrii, quod fuit in peccato Ade ex parte obscuratum, reformationem dicebat datam esse legem, que doceret, quid vitandum, quid faciendum, quo cognito homo proficeret se ipso. Ex his ergo meritum, quod prediximus, astruebat esse in homine, sicut et iudei ex suis operibus querentes iustificari. Quod et nos cum Paulo et reliquis catholice Ecclesie doctoribus execramur, quia in nullo potuit esse nisi in Christo.

Sed est et aliud meritum, unde Scriptura tota die replicat sanctorum merita, sine quo non est vita. Illud enim est ad salutem via, quia per bona vie pervenitur ad bona patrie. Hoc autem meritum est iustitia presens. Et concludo sub nomine iustitie, quicquid sit illud, unde homo iustificatur, quod propheta expressit, cum ait: declina a malo etc. Hec ergo iustitia dicitur meritum quadam similitudinis proportione, que est ex ordinis consecutione. Deus enim ab eterno, quos salvaret, previdit et illis se daturum iustitiam in presenti et in futuro coronam promisit.

Hanc ergo duplicem gratiam ita ordinavit, ut, cui non daret prevenientem, non conferet consequentem. Ubi enim non erit fides et spes etc., nec erit vita. Unde quia ad modum meriti et mercedis sese preveniunt et sequuntur, precedens meriti nomen sortitur, sequens nomine mercedis censetur, eo quod illa prevenit ut meritum, hec vero sequitur ut premium. Unde et iustitia est gratia ad gratiam; beatitudo gratia pro gratia. Sic enim Johannes appellat, ne vere dici meritum et mercedem intelligas.

Sic ergo patet, quod Deus nullius meriti debito astringitur. Debito autem promissionis eius voluntatis libertas non impeditur, quia, ut liber in promittendo, sic et in exibendo. Concluditur itaque, quod libera Dei voluntate, non nostris meritis nobis tribuitur, quod habemus. Et sic est totum gratia, quicquid boni habet et mala et bona creatura, cum nichil sit ex ea promerente, sed ex libera Dei voluntate[36]).

5. Petrus Cantor und Stephan Langton haben Gilbert de la Porrée eine Lehre zugeschrieben, nach welcher die Liebe nicht die Ursache, sondern

[36]) Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 34v.

lediglich Zeichen der Sündennachlassung ist[37]). Tatsächlich findet sich diese Anschauung in den Kreisen der Porretaner stark verbreitet[38]).

Auch Radulphus Ardens macht sich in seinen Homilien das Grundsätzliche dieser Doktrin zu eigen. Wo er nämlich das Wort Christi: *Ipse Pater amat vos, quia vos me amastis et quod, quia a Deo exivi, creditis,* untersucht, kommt er zu den Ausführungen: „Haben vielleicht die Schüler zeitlich oder ursächlich früher den Herrn geliebt und liebt sie darum der Vater? Nein, meine Brüder. Vielmehr hat nach dem Zeugnis des Johannes er uns zuerst geliebt. Weil also der Vater die Schüler liebte, liebten die Schüler Gott und glaubten an ihn. Die ursächliche Verknüpfung bezeichnet hier nicht die Ursache des Seins, sondern die Ursache des Erkennens. Daß nämlich die Schüler Gott liebten und an ihn glaubten, war für Gott nicht die Ursache, daß er sie liebte, sondern es war für die Menschen die Ursache für die Erkenntnis, daß Gott sie liebte. Denn sie konnten Gott nicht lieben, wenn Gott sie nicht geliebt und ihnen seine Liebe eingeflößt hätte"[39]).

Auf einen solchen Gedankengang gehen dann die andernorts auftretenden Ausführungen ein:

„Propter quod", inquit, „dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum". Acsi aperte dicat: Per suae dilectionis fervorem decoxit peccatorum suorum pristinam rubiginem. Cavete autem, fratres mei, ne hic intelligatis ideo peccatrici peccata esse dimissa, quod ipsa praedicta opera Christo exhibuit, vel quia eum dilexerit. Non enim dilectio vel exhibitio peccatricis fuit causa Christo, quare ei peccata dimitteret, sed econtrario. Non enim ideo, quia mulier Christum dilexit et praedicta opera ei exhibuit, Christus ea dimisit; imo, quia Christus ei dimisit, illa Christum dilexit et ei praedicta opera exhibuit. Deus enim sola gratia praevenit peccatorem conferendo ei gratis et contritionem et peccatorum remissionem. Quod ergo ait: ‚propter quod' et ‚quoniam', non sunt essendi, sed potius intelligendi et sciendi. Est ergo sensus: Ex praedictis enim operibus potes intelligere, et quia dilexit multum et quia peccata sunt ei dimissa[40]).

6. Porretanisch[41]) ist des weiteren des Radulphus Stellungnahme zur Frage, ob die Schlechten die *potestas* haben, Söhne Gottes zu werden. Er sagt nämlich dazu: „Durchaus nicht; denn wenn sie auch ein aus sich für das Schlechte freies *arbitrium* besitzen, so nennen doch bloß die Guten ein durch die Gnade für das Gute befreites *arbitrium* ihr eigen, auf daß sie Söhne Gottes sein und die Adoption erlangen können"[42]).

7. Es dürfte vielleicht nicht ohne Wert sein, auch auf den Ausdruck *gratia inhabitans* hinzuweisen, dem man wohl bereits verschiedentlich im Psalmenkommentar Brunos des Kartäusers,[43]) sonst aber wenig begegnet. Wir

[37]) Man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée 194 f. 208 f.

[38]) Man vgl. A. Landgraf, Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik: Scholastik 6 (1931) 494 f.

[39]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia I, Hom. 62 (PL 155, 1898).

[40]) Homiliae de tempore, Hom. 25 (PL 155, 1400).

[41]) Man vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik: ZkTh 55 (1931) 563.

[42]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia I, Hom. 12 (PL 155, 1717).

[43]) Man vgl. A. Landgraf, Probleme des Schrifttums Brunos des Kartäusers: Collectanea Franciscana 8 (Assisi 1938) 578 f.

konnten ihn in dem porretanischen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686[44]), dann aber auch zweimal in den Homilien des Radulphus[45]) nachweisen.

8. Auch des Radulphus Behauptung und Begründung der Ansicht, daß aus Gott Vater alle Vaterschaft und jede Art von Bezeichnung als Vater stammt[46]), ist ihm aus dem porretanischen Gedankengut zugeflossen[47]).

---

[44]) Fol. 63[v]: *Item, Deus est in omnibus non tantum per essentiam, sed et in rationalibus per inhabitantem gratiam.*

[45]) Homiliae de sanctis, Hom. 1 (PL 155, 1493): *Habitaculum vero sive domus Dei est anima fidelis, quoniam, sicut unusquisque dominus in domo sua habitat, pascitur et requiescit, ita Deus in anima fidelis pascitur, habitat et requiescit. Habitat per gratiam inhabitantem ipso Domino dicente: „Si quis diligit me, sermonem meum servabit et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus".* — Homiliae de sanctis, Hom. 5 (PL 155, 1503): *Sic, cum Christus in nobis per gratiam inhabitantem manet, nihil inde sibi utilitatis provenit, sed nobis.*

[46]) Radulphus Ardens, Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia II, Hom. 34 (PL 155, 2063): *„... ad Patrem Dei et Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur." Sicut, cum Deus sit solus bonus, solus sit Dominus, solus sit rex, tamen voluit participatione bonitatis suae homines dici et bonos et dominos atque reges; sic, cum ipse solus sit Pater, voluit tamen homines ex se vocari patres. Porro Deus Pater dicitur quatuor de causis: Pater generatione, creatione, doctrina vel exemplo, adoptione. Et quidem generatione est Pater solius Filii: creatione vero est Pater omnium creaturarum; doctrina vel exemplo tantum rationalium; adoptione tantum bonorum. Quicumque autem dicitur Pater in coelo vel in terra, sive hoc sive illo sive tertio sive quarto modo, a Deo Patre habet hoc. In coelo enim et Filius et Spiritus Sanctus dicitur Pater et omnium rerum creatione et rationalium doctrina et exemplo et bonarum adoptione, sed a Deo Patre hoc habent. Sicut enim non ex se, sed ex Patre, ita non* [2064] *sunt Deus nec Pater nisi ex Patre. In terra vero dicuntur homines patres filiorum suorum per generationem et minorum per doctrinae et exempli auctoritatem et etiam alienorum filiorum per adoptionem. Sed sive hoc sive illud sive tertium, non ex se, sed ex summo Patre habent. Itaque ex Deo Patre omnis paternitas, id est omnis modus dicendi patrem et est et nominatur.*

[47]) Gilbert de la Porrée, Paulinenkommentar, zu Eph. 3: *„ex quo", id est ex cuius dono „omnis paternitas", non dico, nata est vel creata, „sed nominatur".* [Am Rand: *Jeronymus*]. *Quomodo enim Deus, qui solus vere est et solus vere bonus est, essentie atque bonitatis sue nomen ceteris impertit, ut ipsa quoque et esse et bona dicantur, non quod secundum naturam vel sint vel bona sint, sed ut esse et bona dicantur, Dei bonitate donatum est; ita et ipse, qui solus est Pater omnium creaturarum et universorum causa substantie, sue paternitatis nomen ceteris prestat, ut ab ea patres dicantur.* (Cod. lat. 427 der Leipziger Universitätsbibliothek, fol. 82[v].) — Man vgl. neben dem porretanischen Kommentar zum 1. Korintherbrief des Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 (fol. 62[v]) insbesondere den Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 (fol. 54), dessen Ausführungen ganz in der Nähe des Radulphus stehen: *„De consuetudine". Iuxta enim usum theologicorum hoc nomen Pater proprium est genitoris Christi, cuius significatio, scilicet relatio theologica, sicut est ultra naturam, ita et nomen ultra intelligentiam naturalium nominum. Transumitur vero iuxta usum eorumdem at totam Trinitatem. Unde et Christus dicit: fili, dimissa sunt tibi peccata, in hoc innuens se eius patrem. — Item et iuxta usum eorumdem transumitur ad naturalia, cum de hominibus dicitur aut causa creandi, ut Adam pater omnium hominum, aut auctoritate exempli, ut Abraham pater multarum gentium, quem scilicet fide debeant imitari, aut ratione beneficii. Iuxta ergo usum theologorum idem sig[num] ‚pater' de quibuslibet dictum, sed de solo genitore Christi proprie, de aliis transumptive. Iuxta vero usum naturalium proprie de solo eo dicitur, qui genuit alium, a quo ad cetera naturalia predictis causis transportatur. Et inde ut sit theologicum predicamentum.*

Es ist wohl möglich, daß mit der fortschreitenden Erforschung der Dogmengeschichte des 12. Jahrhunderts noch mehr Berührungspunkte der Lehre des Radulphus Ardens mit dem Porretanismus aufgedeckt werden. Doch dürften auch unsere bisherigen Ausführungen zur Genüge den Nachweis erbracht haben, daß das Denken des Radulphus besonders in Dingen der Gnadenlehre durchaus porretanisch war und daß er diese Ideen in seinen Predigten ungescheut an den Klerus weitergegeben hat. Wenn wir die fromme Gesinnung berücksichtigen, die uns aus seinen Reden anhaucht, dann dürften wir zur Annahme berechtigt sein, daß die Schule der Porretaner zur Zeit des Radulphus Ardens, d. i. im späteren zwölften Jahrhundert, mit Recht einen guten Ruf besessen hat. So wird es denn auch verständlich, daß ihre Ideen in vielen Punkten auch in das Gebäude der Gesamttheologie, wie dieses im Laufe des 13. Jahrhunderts zu einem vorläufigen Abschluß kommen sollte, ohne Bedenken eingefügt werden konnten.

NEUERSCHEINUNGEN

Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien. Herausgegeben von Hermann Mulert. 8° (152 S.) Leipzig 1940, Klotz.

Das neue Buch ist in Inhalt und Gedankenführung im wesentlichen von der gleichen Art wie das vorige derselben Autoren; vgl. ZkTh 62 (1938) 109—123. In einem ersten Teil („aufbauender Teil" genannt) wird behandelt: 1. Rückkehr zum Evangelium (d. h. Zurückdrängung von Intellektualismus, Moralismus, Sakramentalismus); 2. Diagnose der kirchlichen Krisis (es handelt sich in der Kirche nicht bloß um menschliche Schwächen, sondern um das Unmenschliche und Satanische, um die Tricks des Teufels: theoretische Idealisierung der Kirche, praktischen Defaitismus usw.); 3. Neuwertung der Reformation; 4. neue Stellung zum deutschen Geistesleben; 5. Kern und Schale der katholischen Religion; 6. die religiöse Schau des Dogmas; 7. Dogmenentwicklung oder katholischer Symbolismus; 8. Ursachen des Zwiespalts von Glauben und Leben; 9. Häresie und Orthodoxie; 10. Das katholische „Sowohl als auch" (diese letzten sechs Themen behandeln im wesentlichen in derselben Weise [doch teilweise mit neuen Beispielen: Dogma im Kirchenjahr, Mariendogmatik] die schon im vorigen Buch dargelegte Deutung des Verhältnisses von Glaubenserlebnis und dogmatischer „intellektueller" Formulierung); 11. der Geist Christi und die heutige Kirche (praktische Reformforderungen): 12. eine heilige Kirche (Unionswünsche). Ein zweiter, „kritischer Teil" enthält einen offenen Brief an Prof. Adam, eine Auseinandersetzung mit der „Kritik der Jesuiten" und der Gegenschrift der Paderborner Theologen und endlich einen Bericht über die Besprechung des ersten Buches durch Rademacher.

Eine persönliche Bemerkung zuvor; sie soll so kurz wie möglich ausfallen. Es ist mir in dieser Besprechung schlechterdings unmöglich, auch nur zu dem Stellung zu nehmen, was an meine persönliche Adresse gerichtet ist. Nur eines sei gesagt: Wenn ein „ritterlicher Kampf" zwischen „ebenbürtigen Gegnern" möglich sein soll (123), dann sollten doch auch wir Jesuiten das Recht haben, so gut wie Protestanten, als „Mitbrüder in Christus, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben" (113), von den Verfassern betrachtet zu werden. Man lese aber z. B. S. 32 f. und man wird wenig von diesem Geist bemerken. Wir sind eben „schlechthin" Antipoden des deutschen Geistes, die überall auftauchen, um den Geist des deutschen Genius zu dämpfen (32), und das ist „keine Übertreibung". Wir sind Vertreter einer heteronomen Ethik, eines mit moderner Phraseologie schlecht verhüllten Intellektualismus, eines zweckhaften Denkens (32), Vertreter einer Pädagogik, die die „evangelischen Urwerte" „verschüttet" (36). Da ist wohl mit mehr Recht als gegen Adam zu sagen: das „klingt nicht unparteiisch, sondern tendenziös" (113). Das sind doch bedauerliche Rückfälle in Gemeinplätze einer konfessionellen Polemik, die in einer wissenschaftlichen Diskussion fehl sind und wenig davon merken lassen, daß mir die Verf. für den „Gewissensspiegel", den ich ihnen in der letzten Besprechung vorgehalten haben soll, „dankbar" sind, denn sie sind etwas anderes als bloß ein „scharfes Anpacken" der Gegner (123). Hier machen sich Affekte geltend, die man „Mitbrüdern in Christus" gegenüber aus seinem Herzen verbannen sollte. Haben die „katholischen Theologen" wirklich überlegt, was sie sagen, wenn sie ‚Orden der Gegenreformation sein' (was die Jesuiten vom Ordenssinn her nie waren) und ‚Antipod des deutschen Genius sein' identifizieren (32)? Ist denn auch für sie das Festhalten am Glauben

der alten Kirche und seine Verteidigung und der Antagonismus gegen den deutschen Genius dasselbe? Warum gewähren die Verf. uns nicht so viel mildes Verstehen, wie sie es Luther zuteil werden lassen, bei dem sie nur „Einseitigkeiten" in seiner Theologie, „Grenzen und Unzulänglichkeiten" und „Tragik" erblicken (31)? Und der Beweis für diese Behauptung: Baumgartners Goethebuch, Deneffes Kantbüchlein, Grisars Lutherwerke. Ist damit denn die Stellungnahme der Jesuiten und das für alle Zeiten festgelegt? Ist denn Baumgartner der letzte Goethebiograph der Jesuiten? Ist Grisar nicht doch auch eine wissenschaftliche Leistung (wie z. B. neuestens auch Lortz anerkennt) und ein Fortschritt, wenn auch nicht das letzte Wort in der Lutherbeurteilung gewesen? Haben nicht auch Nichtjesuiten, die von den Verf. respektiert werden müssen, noch viel härter über Kant geurteilt? Warum ziehen die Verf. für unsere Kantbeurteilung nicht Jansen oder noch besser Maréchal heran? Ist Commer, der Hauptgegner Schells, etwa auch „Jesuit oder Jesuitenschüler" gewesen (33)? Kurz und gut: Ist meine „Mutlosigkeit", mit den Verf. in ein fruchtbares Gespräch zu kommen, nicht vielleicht doch berechtigt?

Aber kommen wir zum Sachlichen. Was das Wesentliche angeht, so wäre zur eigentlichen theologischen Grundposition dieses Buches das gleiche zu sagen wie zu der des ersten Buches. Da ich diese, wie die Verf. selbst sagen, in der Besprechung des ersten Buches schon „durchaus objektiv und sachlich" dargestellt habe (123), braucht sie nicht wiederholt zu werden. Zu bemerken ist dazu höchstens, daß die Verf. jetzt anscheinend auf ihre frühere Distanzierung vom Modernismus kein sonderliches Gewicht mehr legen. Wenn auch gesagt wird, daß er mit „vielen Irrungen und Fehlgriffen" verbunden war (36) (warum wird, wenn es so ist, seine Verurteilung als mit drakonischen Maßnahmen und einer Organisation der Intrige geschehen erklärt?: 35), so ist jetzt (35—45) nicht mehr einzusehen (und wird auch nicht behauptet), worin ein prinzipieller Unterschied zwischen der Position des Buches und den Thesen des Modernismus bestehen sollte, wo doch selbst Loisys „L'Evangile et l'Eglise" ohne Kritik gebilligt wird (36 ff.). Weiter ist in dieser zweiten Darstellung der Grundpositionen der Verf. höchstens noch als neu bemerkenswert, daß jetzt in den Beispielen, an denen sie ihre Auffassungen erläutern, der „Abbau" der bisherigen Glaubensüberzeugung noch deutlicher sichtbar wird (z. B. 57. 127: Trinität; 59 ff.: Mariologie). Es bleibt also auch in diesem Buch bei der typisch modernistischen Grundauffassung: ausgehend von geschichtlichen Wirklichkeiten oder Personen dringt die schöpferische Kraft des Gemütes in das heilige Reich der religiösen Werte, verkörpert mit der unwillkürlichen, spontanen Phantasie die Eindrücke, welche die Welt des Heiligen im Innern der Seele verursachen, in einem Symbol, das inhaltlich mit der anregenden historischen Begebenheit nicht identisch zu sein braucht, sondern wesentlich über sie hinausgeht; der intellektuelle Widerhall (als nachträgliches Residuum und als Andeutung und Schutz dieses religiösen Erlebnisses) ist dann das Dogma (z. B. 63). Auch in diesem Buch erfährt man aber nicht, wie bei solcher Deutung von Dogma echte geschichtliche Offenbarung durch die Tat des frei und personal redenden Gottes möglich sein soll, wenn z. B. im Glauben an Marias stete Jungfräulichkeit nur die „Idee" der unberührten Reinheit symbolisch verkörpert ist, eine Idee, die so alt ist wie die Welt (63 f.). Noch wird einem klar, wie sich solcher Glaube vom Mythos unterscheiden soll (was die Verf. beschreiben, ist gerade Mythos und nicht Glaube), noch, warum sich die symbolische Verkörperung einer solchen Idee, die doch offenbar auch unabhängig von gerade dieser geschichtlichen Person oder Wirklichkeit erlebbar ist, gerade an diese ge-

schichtliche Wirklichkeit bindet, m. a. W. was die „gewisse Beziehung" sei, in der die religiöse Wahrheit doch von der geschichtlichen abhängig sein soll (41). Man erfährt auch nicht, wie selbst eine solche symbolische Verkörperung religiös lebendig bleiben kann in dem Augenblick, wo die Diskrepanz zwischen der Symbolgestalt und dem historischen Faktum nicht bloß objektiv vorhanden, sondern auch gesehen und ausdrücklich festgestellt wird. Oder ist es denn nicht so: wenn man z. B. weiß, daß „die historische Maria" (69) nicht die Unbefleckte und Sündenlose und stets Jungfräuliche war, kann man sich zwar an dieser Gestaltwerdung einer übersinnlichen „Idee", an dem religiösen Symbol eine zeitlang wenigstens ästhetisch und meinetwegen auch in irgend einer Art Frömmigkeit erbauen, aber niemals zu ihr beten. Denn zum religiösen Symbol einer übersinnlichen Idee, eines Wertes (69), das man als solches erkannt hat, kann man nicht die *religio* haben, die das Christentum meint. Selbst die mythische Gestalt, die eine geschichtliche Größe meint, bleibt nur so lang religiös lebendig und wirklich mächtig, als sie gerade nicht als Produkt der „spontanen Phantasie" erkannt, sondern mit einer historischen Gegebenheit „verwechselt" wird. Dafür ist doch die Religionsgeschichte Zeuge.

Nur eines sei hier noch gesagt, das auch abgesehen vom Raummangel einer Zeitschrift in der heutigen Zeit erklärt, warum wir es an dieser Stelle für unangebracht halten, auf Einzelheiten des Buches (und auf das Einzelne der Gegenäußerungen des Buches zu meiner ersten Besprechung) einzugehen. Welches ist das Gemeinsame, von dem ein Gespräch mit den Verf. noch ausgehen kann? Anders ausgedrückt: Ist bei ihnen auch nur noch eine letzte grundsätzliche Anerkennung einer Bindung ihres Glaubens an die Autorität einer von ihrer persönlichen Erfahrung unabhängigen, greifbaren Kirche vorhanden, oder ist „Kirche" restlos nur das, wenn auch irgendwie natürliche und notwendige, Ergebnis ihrer eigenen religiösen Erfahrung, Gemeindebildung derjenigen, die dieselbe religiöse Erfahrung gemacht haben? Die Verf. geben zu, daß Bibelkritik und historische Kritik „oft verkehrt und zu unrecht" gebraucht werden (41), daß es „Irrungen und Fehlgriffe" auch im Modernismus gab (36), sie sagen: „Unmöglich kann eine Kirche, die nicht im Chaos enden soll, dulden, daß jeder jedes sagt und lehrt. Es gibt Grenzen der Lehrfreiheit" (104). Haben solche Sätze von der Grundposition der Verf. aus die Möglichkeit, wirklich ganz ernst und hart stehen gelassen zu werden? Wir zweifeln daran. Denn beurteilen sie selbst oder die Kirche endgültig und verbindlich, ob sie mit ihrer Lehre die Grenzen der Lehrfreiheit überschritten haben oder nicht? Wenn die Kirche einmal in irgend einem Fall die Grenze der Lehrfreiheit zieht, machen die Verf. dann nicht eine solche Entscheidung wieder illusorisch mit der Erklärung, diese Grenzziehung sei eben von der gerade jetzt „herrschenden Richtung" in der Kirche erfolgt, diese aber brauche „dem innersten Wesen der Kirche bzw. dem Evangelium" nicht zu entsprechen (125)? Messen sie die Lehre des „amtlichen Systems" an ihrer Meinung vom wahren Christentum oder hören sie auf die Lehre der Kirche? „Katholische Theologen" können sie sich nur im zweiten Fall nennen. Sonst ist an ihrer Distanzierung vom Protestantismus (104) erfreulich der Wille, mehr an Christentum zu bewahren, als dort bewahrt wurde, aber grundsätzlich ist eine solche Unterscheidung nicht. Denn was macht es grundsätzlich aus, wenn man an einer Stelle lieber Loisy als Harnack recht gibt, wenn man an anderer Stelle H. Koch ohne jede Einschränkung beipflichtet, der die Sätze der Mariendogmen nicht

mehr als Aussagen über geschichtliche Tatsachen im gewöhnlichen Sinn des Wortes gelten läßt.

Ich habe gerade bei diesen Ausführungen (60—69) den Eindruck, daß die Verf. aus taktischen Gründen mit ihrer ganzen Meinung über die mariologischen Dogmen zurückhalten. Sie reden da nur von der steten Jungfräulichkeit und der unbefleckten Empfängnis Marias. Warum sagen sie in diesem Zusammenhang nicht ebenso ausführlich und deutlich, daß ihre Grundhaltung zur Bestreitung der Geschichtlichkeit auch der Jungfrauengeburt führen muß und damit zur Leugnung des Sinnes, den das Apostolische Glaubensbekenntnis immer dem „geboren aus Maria der Jungfrau" gegeben hat? S. 36 allerdings wird, wenn auch nur sehr nebenbei, klar gesagt, daß die Verf. auch in diesem Punkt das Bekenntnis des Credos nicht mehr in dem Sinn verstehen wollen, den allein es immer in der Kirche hatte. Man sieht, die Verf. haben den Mut, von der „herrschenden Richtung" und der „amtlichen Auffassung" auch dann abzuweichen, wenn diese so alt wie die Kirche sind. Dann aber ist die Frage, die vor allem weitern Disput klar sein muß: ob wir als katholische Theologen in unserer Meinungsverschiedenheit beide das autoritative lebendige Lehramt der sichtbaren Kirche als entscheidende Berufungsinstanz anerkennen, oder ob wir uns nur streiten über die richtige Deutung einer religiösen Erfahrung, die wir (anläßlich der historischen Erscheinung des Christentums) und jeder nach seinem eigenen Geist erleben. Von dieser Frage her ist es mir zunächst einmal gar nicht wichtig, ob ich persönlich gegen die Verf. des ersten Buches recht habe (wovon ich trotz der Gegenkritik noch überzeugt bin) oder nicht. Die Verf. hätten zeigen müssen, daß ihre Lehre sich mit der der Kirche verträgt. Dazu genügt es aber nicht, Rademacher, Kösters, Hoffmann, Koepgen, Adam, mich usw. mit ein paar Zitaten gegeneinander auszuspielen (z. B. 125 f.), um zu zeigen, daß katholische Theologen über wesentliche Fragen nicht einig seien. Was als wesentlich festzuhalten ist, bestimmt die Kirche, und wenn sich bei in diesem Sinn wesentlichen Fragen katholische Theologen nicht einig wären, so wäre das höchstens ein Zeichen, daß mindestens einer von ihnen von der Lehre der Kirche bewußt oder unbewußt abweicht, aber kein Argument dafür, daß man in all diesen Fragen nach Belieben denken könne. Ich für meinen Teil bin zufrieden, daß ich „im großen ganzen die amtliche Auffassung wiedergebe" (125), wie die Verf. mir bestätigen. Denn ich meine noch immer, daß Glauben vom Hören kommt und Gehorsam ist.

Karl Rahner S. J.

Zwei Paradigmen einer Verkündigungstheologie

1. **Hugo Rahner, Eine Theologie der Verkündigung.** 2. Aufl. 8° (220 S.) Freiburg 1939, Herder.

2. **Franz Dander, Christus alles und in allen.** Gedanken zum Aufbau einer Seelsorgsdogmatik. kl. 8° (103 S.) Innsbruck 1939, Rauch.

Immer mehr ringt sich in den letzten Jahren die Überzeugung durch, daß gerade die Theologie in ihrem tiefsten Wesen als Offenbarungswissenschaft eine doppelte Dynamik in sich trägt: jene, die jedem Wahrheitsforschen eignet — die Dynamik des Geistes — und jene, die ihr als Lehrerin der Heilsbotschaft zukommt — die Dynamik des Herzens; erstere ist die Grundabsicht der „Schul-" oder „Forschungstheologie", letztere ist das Anliegen der „Verkündigungstheologie". Das Gespräch über das Problem der kerygmatischen Theologie ist noch nicht zu Ende

geführt; es gilt noch manches Mißverständnis zu klären, noch manche Dunkelheit zu beseitigen, noch manche Frage zu beantworten — aber eines ist heute schon allen, die in die Kontroverse um die Verkündigungstheologie eingegriffen haben, klar geworden: das Ziel, das in der Überzeugung von der wesentlichen Heilsaufgabe der Theologie, insbesonders der Dogmatik, besteht[1]).

Dieser Überzeugung zu dienen, ist das Hauptanliegen von zwei Werken, in welchen ein erster Versuch unternommen ist, gleichsam ein Paradigma für eine künftige Verkündigungstheologie zu sein. Daß sie nicht mehr sein wollen, ist schon daraus ersichtlich, daß in beiden bloß Vorträge vorgelegt werden, die auf Priestertagungen gehalten wurden. Rahner hat seine Vorträge auf einer Tagung in Altenburg, Dander auf einer solchen in Innsbruck gehalten. In beiden Fällen wurden die Ausführungen mit großer Begeisterung aufgenommen und die Drucklegung erfolgte über dringendes Ersuchen der Tagungsteilnehmer. Und es ist gut, daß diese Gedanken einem weiteren Kreis von Interessenten zugänglich gemacht worden sind.

Wie in vielen Fällen, so ist auch hier die Praxis der Theorie vorausgegangen. Rahner spricht in der ersten Vorlesung („Theologie und Kerygma": 7—13) und sonst öfter, wo sich Gelegenheit bietet, vom Grundsätzlichen der Verkündigungstheologie. Dander gibt eine etwas ausführlichere und geschlossenere Einführung in die Verkündigungstheologie (Zur Einführung in den Sinn und die Aufgabe einer ‚Seelsorgstheologie': 9—29). Das eigentliche Anliegen beider ist jedoch der Versuch einer praktischen und konkreten Darbietung der dogmatischen Substanz der Offenbarung[2]).

Ich sagte, daß beide Werke Paradigmen einer Verkündigungstheologie darstellen und wir dürfen ruhig sagen, gelungene Paradigmen. Sie sind insofern von besonderem Interesse, als die Verkündigungstheologie von Rahner zeigt, welche Bedeutung in der Verkündigungstheologie gerade dem geschichtlichen Moment zukommt; die von Dander aber tut dar, wie weit die dogmatische Systematik des Schulmannes imstande ist, den Stoff der Offenbarung zu formen.

Die eigentliche Stärke von Rahners Darstellung liegt in der Darlegung der Väterlehre; wenn man die vielfach so mageren *argumenta ex Patribus* vor Augen hat, so geht einem an R.s Verkündigungstheologie auf, wie sehr das Väterstudium geeignet ist, unserer theologischen Einsicht nicht nur den kerygmatischen Schwung

[1]) H. Weisweiler S. J., Die Grundfrage der Verkündigungstheologie: Scholastik 15 (1940) 232.

[2]) Eine Kritik, die fast ausschließlich an den nur nebenbei gebotenen theoretischen Voraussetzungen ansetzte, würde die wertvolle Hauptsache übersehen und unberücksichtigt lassen; diesen Fehler vermeidet B. Fischer, Gedanken zur Theologie der Verkündigung: Pastor bonus 51 (1940) 20—24, während H. Weisweiler in dem genannten Artikel gerade die beiden Werke zum Anlaß einer Auseinandersetzung über die theoretischen Grundlagen nimmt.

[3]) B. Durst O. S. B., Zur theologischen Methode: Theolog. Revue 26 (1927) 297—313. 361—372.

[4]) In der „Theorie einer Verkündigungstheologie" (Theologie der Zeit III, 1; Wien 1939) habe ich eigens auf das kerygmatische Material bei den scholastischen Klassikern hingewiesen (54); gleichwohl aber ist hervorzuheben, daß gerade das Streben nach systematisch-logischer Erfassung des Offenbarungsstoffes, wie es der Scholastik eigen ist, zur Formung der „Fachtheologie" im Gegensatz zu einer Verkündigungstheologie geführt hat (25—28).

zu geben, sondern zugleich auch die für eine fruchtbare Theologie der Verkündigung so wichtige Überschau und Tiefe (d. h. die organische Synthese im Gegensatz zu der bloß logischen) zu vermitteln (vgl. über das Christusbild der Väter: 71—75; über die Theologie des Lebens Jesu: 91—94; über die Sichtbarkeit der Kirche: 122 f. 124—130; über den Aufbau des Leibes Christi durch Taufe, Firmung und Eucharistie: 172—180. 187 ff.). Ebenso ist es uns heute, insbesondere nach den Artikeln von Durst [3]) aufgegangen, von welcher Bedeutung nicht bloß für die Dogmatik, sondern auch für die Lehrverkündigung die kirchlichen Lehrentscheidungen sind, die in den dogmatischen Lehrbüchern vielfach mit wenigsagenden Nummern angeführt werden. Was R. in dieser Beziehung bietet, wird auch dem dogmatischen Wissenschaftler manche Anregung geben: vgl. z. B. 76. 80. 118 f. 132—145. 171. 186 ff. R. übersieht auch keineswegs das kerygmatische Lehrgut in der Scholastik [4]), wiewohl er sich gerade hier mehr mit Hinweisen begnügt, als er ausführliche Darlegungen bringt; einzig der heilige Thomas kommt öfter zu Worte, ausführlich in der Theologie des sichtbaren Priestertums (149—166).

Dander ist wiederum in anderer Hinsicht ein Paradigma der kommenden Verkündigungstheologie. Ihm kommt es vor allem darauf an, zu zeigen, wie das gesamte dogmatische Lehrgut auf das Christusgeheimnis als seinem organischen Mittelpunkt hingeordnet ist. Die Theologie wird also, besonders dort, wo sie die *praedicabilitas remota* vor Augen hat, „ihren systematischen Aufbau möglichst getreu an dieses objektive innere Ordnungsgefüge der großen Heilswirklichkeiten" anschließen, d. h. „sie wird berechtigterweise Christus in den Mittelpunkt stellen und alles andere von ihm aus zu sehen, zu klären, zu deuten und zu ordnen, zusammenzufassen suchen" (21). Schon allein dadurch gewinnen Traktate, die bisher mehr oder weniger eine Wiederholung von Fragen aus der Psychologie, Theodizee und Ethik waren, eine ganz neue, nämlich eine wirklich theologische Gestalt. Wie ganz anders wird, um nur ein Beispiel anzuführen, die Anthropologie auf den Theologen und auf seine Predigtweise einwirken, wenn nicht von der philosophischen Wesenserfassung her das Menschenbild gewonnen wird, sondern wenn das rechte Bild des Menschentums und der Menschheit aus seinem Charakter der Gottebenbildlichkeit (42 ff.) und der Christiformität bestimmt wird. Aus den Ausführungen D.s wird es auch dem, der die Schultheologie für eine verkalkte und erstarrte Vorzeitform hält, klar, wieviel kerygmatische Werte aus der Schultheologie durch die christologische Umformung des Aufbaues der Theologie zu gewinnen sind.

Wenn wir also kurz die Frage beantworten wollen, worin die Vorbildlichkeit der beiden vorgelegten Versuche einer Verkündigungstheologie besteht, was von ihnen in die zu formende Theologie der Verkündigung eingehen wird, so können wir sagen: Dander bietet die wesentlichen Elemente für den Aufbau und den Grundriß der kerygmatischen Theologie, Rahner hinwiederum ist mehr wegweisend für die Darbietung des Offenbarungsinhaltes. Man kann nur wünschen, es möchten noch manche solche Versuche unternommen werden, damit so die Bausteine für die Verkündigungstheologie der Zukunft in möglichster Fülle und Mannigfaltigkeit bereitgestellt würden. Franz Lakner

DOGMATIK UND DOGMENGESCHICHTE

Doctrina duodecim Apostolorum. Barnabae Epistola. Recensuit, vertit, adnotavit Theodorus Klauser (Florilegium Patristicum 1). 8° (78 S.) Bonn 1940, Hanstein. RM. 3.—. Eine dankenswerte neue Rezension der beiden wichtigen altchristlichen Schriften. Die Einleitung unterrichtet ausgezeichnet über den heutigen Stand der literargeschichtlichen Fragen bezüglich der beiden Schriften. Neben dem Schriftstellen- und dem textkritischen Apparat bietet ein dritter wichtige Sach- und Literaturangaben zur Erklärung des Textes, unter denen z. B. schon das unten besprochene Werk von Poschmann Verwendung findet. Beigegeben sind ferner ein Schriftindex und ein Index wichtiger griechischer Wörter.
Karl Rahner S. J.

Georg Koepgen, Die Gnosis des Christentums. gr. 8° (360 S.) Salzburg 1939, Otto Müller. Geb. RM. 9.80. — Wir haben in einem Aufsatz in der „Scholastik" 15 (1940) 1—15 zum Grundthema, d. h. zur theologischen Erkenntnislehre des Buches Stellung genommen und müssen hier darauf verweisen. Auf zwei weitere kritische Beiträge zu Einzelfragen in K.s Buch sei hier noch hingewiesen: B. Schultze, Westliche gegen östliche Gnosis. Georg Koepgen über Nikolai Berdiajew: Orientalia christiana Periodica 6 (1940) 198—215; E. Walter, Der Engel in der Gnosis. Einige Untersuchungen zu Koepgens „Die Gnosis des Christentums": Wissenschaft u. Weisheit 7 (1940) 66—71. K. R.

Matthias Joseph Scheeben, Briefe nach Rom. Hrsg. und mit einer Einführung versehen von Heribert Schauf und Alfred Eröß. 8° (143 S.) Freiburg 1939, Herder. — Wenn auch diese Briefe Scheebens an Bekannte und Freunde im Germanicum in Rom (besonders Lacroix, Huber, Steinhuber, Schröder) für die Erkenntnis seiner Theologischen Entwicklung nicht sonderlich ertragreich sind, so sind sie doch ein schönes Zeugnis für den Menschen und Christen in Scheeben.
K. R.

Franz Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas II: Die Lehre von der Schöpfung. Die Lehre von der Erlösung. Die Lehre von der Gnade. 8./9. Aufl. 8° (X u. 582 S.) Münster 1939, Aschendorff. RM. 12.85, geb. RM. 14.75. — Auf die Vorzüge dieser Dogmatik wurde in dieser Zeitschrift so oft schon hingewiesen, daß darüber nichts Neues mehr zu sagen ist. Auch in dieser Auflage sieht man mit Dank die neueste Literatur in großem Umfang gebucht, wie man sie sonst in dogmatischen Lehrbüchern höchstens noch bei Pohle-Gierens findet. Freilich hätte man solche neuere Arbeiten an einigen Stellen (z. B. S. 92/93) gerne auch im Text noch besser verwertet gesehen. K. R.

Hans Eduard Hengstenberg, Von der göttlichen Vorsehung. kl. 8° (216 S.) Münster o. J. (1940), Regensberg. Geb. RM. 3.50. — H. redet die Sprache, für die ein Großteil heutiger Menschen aufgeschlossen ist. Auch dort, wo keine neuen Erkenntnisse gewonnen werden, ist es doch auch für den Theologen von Wert, zu sehen, wie der dogmatische Gehalt in die Form eines neuen Denkens gegossen wird. Man versteht es, daß bei diesem Umguß Restbestände bleiben: manches hätte noch gesagt werden können — und manches wird bisweilen zuviel gesagt. Auf jeden Fall wird im Leser vieles rege. Freilich: „allgemein verständlich", wie ein Rezensent auf dem Buchumschlag die Schrift bezeichnet,

möchten wir sie nicht nennen. Zu den schwer verständlichen Partien gehört der Harmonisierungsversuch zwischen Thomismus und Molinismus, der wohl das Schicksal seiner Vorgänger teilen wird: er läßt beide Teile unbefriedigt. Der Verf. unterscheidet zwischen der göttlichen Hilfe zur „Vorentscheidung" und der aktuellen Gnade, der „seinsmäßigen Erfüllung", zu der sich der Mensch durch die gute Vorentscheidung bereitet hat. Unter „Vorentscheidung" versteht er die Disposition zu einem guten oder bösen Akt durch Akte anderer Ordnung. „Zum Beispiel nimmt der Verlust des übernatürlichen Glaubens oft den Anlaß bei einem moralischen Versagen in der natürlichen Ordnung" (148). Für die Vorentscheidung läßt H. den Molinismus gelten, für den Heilsakt selbst den Thomismus. Das ist für beide Teile unannehmbar. In jedem moralischen freien Akt entscheidet sich der Mensch entweder für oder gegen Gott. Und jede freie Entscheidung für Gott ist in der gegenwärtigen Ordnung ein Heilsakt. Jede „Vorentscheidung" ist also schon „Entscheidung". Auch der „Thomismus" des Verf.s ist nicht der herkömmliche. Die Thomisten werden gemeinsam mit den Molinisten seinen Satz ablehnen: „Es kann aber nicht sein, daß Gott seinshafte Gnaden und helfende Gnaden für das Werk schenkt - und der Mensch kümmert sich nicht darum, Gottes Gnade hätte keinen Erfolg" (150). Das Tridentinum lehrt ausdrücklich, daß der Mensch die Gnade zur Bekehrung ablehnen kann (Denz. 797). Und der zweite verurteilte Satz des Jansenius lautet: „Der inneren Gnade wird im Stande der gefallenen Natur niemals Widerstand geleistet" (Denz. 1093). — Der Verf. verwischt u. E. zu sehr die Grenze zwischen persönlichem und liturgischem Gebet. Zwar verdient die Note auf S. 193 insofern Zustimmung, als sie einen Gegensatz zwischen persönlichem und liturgischem Gebet in Abrede stellt. Aber „Gegensatz" ist nicht dasselbe wie „Unterschied". Und man kann nicht allgemeingültig sagen: „Die Gemeinschaft macht erst das Gebet formulierbar und tragfähig" (190). F. Mitzka S. J.

Josef Sellmair, Der Mensch in der Tragik. kl. 8° (302 S.) München 1939, Wewel. — Im Rahmen einer theologischen Fachbesprechung kann man diesem herrlichen Buch leider nicht gerecht werden, da sein eigentlichster Wert nicht auf wissenschaftlich-theologischem Gebiet liegt, wenn es auch eine der wirkungsvollsten Apologien des Dogmas von der Vorsehung in neuerer Zeit ist. Wir schauen das Ringen der Menschheit um den Vorsehungsglauben und mit ihm. In bewundernswerter Vertrautheit mit der Welt des Griechentums korrigiert der Verf. die falsche Vorstellung von dem ewig heiteren Himmel der Alten und zeigt „die letzte Verlassenheit von Gott und Ziel, wie sie der geistige Grund der antiken Tragödie ist" (94). Nur mit einer ergreifenden Seelenkraft vermochten sie es, trotz dem Wissen um das blinde Verhängnis ohne Glauben an eine gütige Gottheit ein sinnloses Leben mit einem gewissen Licht zu erfüllen. Dieselbe Haltung, aber noch härter und erbarmungsloser, zeigt das Germanentum. Die christliche Religion löst zwar die Rätsel des Tragischen nicht, läßt aber die Lösung im Urgrund der göttlichen Güte im Glauben festhalten und überwindet so alle Sinnlosigkeit der Tragik durch einen letzten vollendeten Sinn. Meisterhaft wird gezeigt, wie sich in der Tragödie Shakespeares die religiöse Zerrissenheit des Reformationszeitalters widerspiegelt und die christliche Geborgenheit abermals in Frage gestellt wird, bis endlich Nietzsche aller Halbheit ein Ende macht und zur ausweglosen Tragik des Altertums zurückkehrt, die nunmehr ein Heidegger ins Unmenschliche steigert. Aber — wie es der künstlerisch hochwertige Schutz-

umschlag ausdrückt — wir ahnen bereits eine bessere Zukunft, die mit dem „Auch-wir-Gesicht" des Christentums aufräumt und das Leben mutig neu gestaltet, die „Ahnung, daß Glauben ein größeres Wagnis und darum eine heldischere Lebensart ist als der verbissene Trotz des Unglaubens" (285). M.

Sebastianus Weber O.F.M. Conv., De singulorum hominum daemone impugnatore. gr. 8° (XIII u. 100 S.) Paterson (New Jersey) 1938, St. Anthony Guild Press. — Über Dämonen heute zu schreiben, ist gewiß nicht unzeitgemäß. Und solange eine umfassende Dämonologie noch fehlt, sind Beiträge von Monographien über dämonologische Teil-Probleme besonders begrüßenswert, zumal wenn es sich, wie im vorliegenden Falle, um die erstmalige *ex-professo*-Behandlung einer solchen Spezialfrage handelt: ob neben dem Schutzengel auch ein persönlicher Schadensdämon jedem Menschen zuzuschreiben sei.

Der Autor gibt eine im allgemeinen negative Antwort, obwohl er die bejahende Lösung weder für falsch noch für unwahrscheinlich erklären will; dennoch sei sie ihm zu wenig quellenmäßig belegt und nicht durch genügende Gründe gestützt. — Die beiden ersten Kapitel über die Quellen sind der wertvollere Teil der Arbeit, weil sie aus einem gründlichen Studium heraus wirklich Neues zu Tage fördern. Schriftbeweise für unser Thema läßt der Autor, mit Recht, nicht gelten (5—10). — Die an sich nicht zahlreichen patristischen Zeugnisse für die affirmative Sentenz, besonders Origenes (18—23), Gregor v. Nyssa (27—29), Cassian (32—34), führt der Autor alle auf Hermas (11—17) zurück (ob auch Gregor v. Nyssa mit Recht?). Und Hermas möchte er zudem allegorisch deuten. So kommt er zu dem Schluß, daß die Väter, besonders die abendländischen, über unsere Frage ein *„altissimum silentium"* (38) beobachten. Das ist aber nicht ganz richtig; mindestens bleibt noch zu beachten Ambrosius, In Ps. 28 c. 7 (PL 14,1042): *Adest semper inimicus, quia semper insidiatur.* — Die zahlreichen bejahenden Stimmen der Scholastiker — hinzuzunehmen wäre auch noch Anselm, Meditatio IV (PL 158,731) — führt W. gleichfalls auf Gregor von Nyssa (und also mit Recht auf Hermas?) zurück, da er nachweist, daß Petrus Lombardus (39 f.), an den fast sämtliche Scholastiker bei Bejahung der Frage wenigstens anknüpfen, in II Sent. dist. 11 mit „Gregorius" nicht Gregor d. Gr., sondern den Nyssener meinte (47—51). Literarhistorisch ist es interessant, daß Petrus Lombardus die Stelle von den zwei Engeln dem Tractatus theol. des Bischofs Hildebert (c. 22; PL 171,1115) entnommen hat (43—47). — Im letzten Kapitel macht W. innere Schwierigkeiten gegen die bejahende Ansicht geltend, besonders aus dem Charakter des Satansreiches als eines *regnum confusionis* und aus der Güte Gottes (die freilich noch viel Schlimmeres zuläßt).

Des Autors Gegengründe sind nicht derart zwingend, daß man sie den eingehenden Gründen eines Suarez (De Ang. VIII, 21 n. 29—32) überlegen erachten müßte. An der Ansicht Scheebens, es sei „nicht unwahrscheinlich, daß jedem Menschen ebenso vom Teufel ein böser Engel, wie von Gott ein Schutzengel zugeteilt ist" (Handb. d. Dogm. II, 677), darf denn doch wohl auch jetzt noch festgehalten werden. F. Lakner.

Philipp Dessauer, Der Anfang und das Ende. Eine religiöse und theologische Betrachtung zur Heilsgeschichte. kl. 8° (117 S.) Leipzig 1939, Hegner. — Eine außerordentlich durchdachte Arbeit, deren ungewöhnliche gedankliche Dichte es nicht möglich macht, ihren Inhalt in ein paar Zeilen wesentlich über den Titel hinaus anzudeuten. Ein erstes philosophisches Kapitel bietet eine erste metaphysische Klärung der Begriffe Anfang, „Mitte" und Ende (auf Welt- und Menschheitsgeschichte überhaupt bezogen), wobei bedeutsame Erkenntnisse über Schöpfung, Geist, Freiheit, Zeit, Geschichtserkenntnis, Mythos usw. mitgewonnen werden. Das zweite Kapitel fragt in spekulativ-theologischer Überlegung nach

dem theologischen Inhalt dieser Begriffe, nach der Erkenntnisweise von Anfang und Ende, nach der Bedeutung dieser Erkenntnis für das Heilswerk des Menschen, nach der Eigenart des offenbarungshaften Sprechens über Anfang und Ende, nach der „Perspektive", in der jeweils auf das Ende hingeblickt werden muß. Ein drittes bibeltheologisches Kapitel deckt die mannigfachen Entsprechungsbeziehungen zwischen den biblischen Aussagen über den Anfang und das Ende auf. Das Buch ist, wenn auch nur „in aphoristisch-vorläufiger Weise" (12), so etwas wie eine Vorübung zu einer theologischen Kategorienlehre für eine Geschichtstheologie und weckt in uns das Verlangen und die Hoffnung auf eine „umfassendere geschichtstheologische Darstellung in systematisch und methodisch strengerer Form" (12) durch den Verf. selbst. Karl Rahner S. J.

Hermann Volk, Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen. 8° (XIII u. 229 S.) Emsdetten 1939, Lechte. RM. 4.80. — Eine klare, gründliche, eingehende, manchmal sogar etwas umständliche Darstellung und Würdigung der Lehre Brunners von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, einer Lehre, die den altreformatorischen Satz von der nur einen Gottebenbildlichkeit im Menschen neu durchzuführen und aus ihr unter Zuhilfenahme eines modernen aktualistischen Personbegriffes jene aristotelisch-scholastischen Restbestände (Mensch = Substanz = *animal rationale* = „Rest" der *iustitia originalis*) auszuscheiden sucht, die bei den Reformatoren das ursprüngliche Anliegen, daß der Mensch aus einem Prinzip zu begreifen sei und so ganz Sünder sein könne, immer noch störten. Gleichzeitig will Br. doch gegen Barth die Humanität gegen die altprotestantische *truncus-et-lapis*-Anthropologie retten. So wird die Arbeit auch ein Beitrag zu den Auseinandersetzungen innerhalb der dialektischen Theologie (doch noch ohne Berücksichtigung von Barths Dogmatik II). Brunners Lehre vom Sünder ist nicht mitbehandelt (der Verf. hofft sie später darstellen zu können), was insofern etwas mißlich ist, als man in ihr besser hätte sehen können, wie sich Br.s Unterscheidung zwischen formaler (Mensch als aktuell verantwortliches Sein) und materialer Ebenbildlichkeit (Mensch als Sein in Liebe) in ihrer Anwendung ausnimmt. Die Kritik, die V. an die Darstellung anschließt (168—229), gibt wichtige Gesichtspunkte. Sie ließe sich wohl vertiefen; so fehlt z. B. eine Bezugnahme auf die katholische französische Kontroverse über die Beziehung zwischen Natur und Übernatur. Jedenfalls aber haben wir hier eine gründliche Arbeit, die auch dem katholischen Dogmatiker für seine eigene Lehre vom Verhältnis zwischen Natur und Übernatur den Blick schärfen kann. — In diesem Zusammenhang sei auf zwei weitere katholische Arbeiten zum gleichen Thema hingewiesen: H. Volk, Die Kreatur bei K. Barth, Würzburg 1938; J. Ries, Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin, Bonn 1939. — S. 38 Z. 6 vermute ich einen sinnstörenden Druckfehler; S. 197 fehlt Anm. 10.

K. R.

Otto Karrer, Der Unsterblichkeitsglaube. Das menschliche Suchen und die göttliche Offenbarung über den ewigen Lebenssinn. kl. 8° (189 S.) München 1936, Ars Sacra. RM. 5.70. — Das Thema ermöglicht es dem Verf., die ihm in ungewöhnlichem Maß eigene Gabe einer Beherrschung ausgebreiteter Literatur zu entfalten und eine Stellungnahme zu zeitlich und räumlich wie ideell ganz auseinanderliegenden Antworten auf die Menschheitsfrage schlechthin vorzulegen. Wer mit Suchenden, wie sie heute in unsern Großstädten überall anzutreffen

sind, zu tun hat, mit Menschen, die von der trügerischen Anziehungskraft alter Irrungen wie etwa des Seelenwanderungsglaubens ergriffen sind, kann hier lernen, wie man zu solchen Menschen sprechen muß. Man wird es begreifen, wenn der das Buch beherrschende Wille zum Verständnis außerbiblischer Jenseitslehren und einer verstehenden Überwindung offenbarungsfremder Haltungen sich auch darin zeigt, daß einzelne dem Denken aller Zeiten hart klingenden Aussagen der Bibel „großzügig" erklärt sind, und man wird sich hier vielleicht die Freiheit wahren, nicht alle Sätze des Verf.s zu unterschreiben, der selbst sagt, daß „die Verbindung von Wahrhaftigkeit und Ehrfurcht (bei der Schriftdeutung) vom einen so, vom andern anders verstanden wird, je nach Temperament" (137). Es dürfte übrigens doch erheblich mehr als ein bloßer Temperamentunterschied sein, was die reale Deutung der Offenbarungstexte vom Höllenfeuer bei der überwiegenden Zahl der Theologen begründet, und daß man diese Deutung ohne eine schädliche Wirkung von der Art, wie sie K. 152 f. andeutet, dem modernen Menschen nahebringen kann, ist doch wohl schon eben dadurch sichergestellt, daß sie nach dem Urteil besonnenster Theologen so fest in den Quellen verankert ist.

K. Prümm S. J.

Franz Erdin, Das Wort Hypostasis. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen (Freiburger Theol. Studien 52). 8° (XIX u. 100 S.) Freiburg 1939, Herder. — Man kann das Verdienst dieser Arbeit nur in einer, wenn auch da sehr unvollständigen, Stoffsammlung zum Thema sehen. Als eine genügende und eindringende Geschichte der Bedeutung von H(ypostasis) kann sie leider nicht betrachtet werden. Das Quellenverzeichnis (XII—XVI) ist in dieser Form wissenschaftlich unbrauchbar. Man wünschte sich dafür auf diesen vier Seiten ein wirkliches, philologisch exaktes Testimonienregister. Das Literaturverzeichnis ist trotz seines Umfangs ebenfalls nicht sehr vertrauenerweckend: ungenaue Zitate (z. B. bei Régnon, Bauer, Bardenhewer, Lebreton, Junglas, Witt), Überflüssiges (z. B. Benseler u. dgl.), dafür Fehlen von viel Wichtigerem, z. B. Arnou, Hirzel, Holl (Amphilochius), Lieske, Grandsire, Schurr, Strong, Boigelot, Mathis, Prestige, und sämtlicher Literatur über die Frage: Altnizäner-Jungnizäner. Wichtiger sind in der ganzen Arbeit zwei Dinge: ein methodischer Mangel: der Verf. legt viel zu rasch und ohne Eingehen auf die philosophische oder theologische Gesamtanschauung des betreffenden Autors dem Wort H. einen bestimmten Sinn unter, der dann weder klar noch historisch erwiesen ist. Was weiß man z. B., wenn man als Endergebnis der Untersuchung der Plotinischen Philosophie, die doch den wissenschaftlichen Gebrauch des Begriffs inauguriert haben soll, auf ganzen zwei Seiten erfährt, daß bei Plotin H. = „Daseinsform" ist. Man erfährt weder, was man sich unter Daseinsform vorzustellen habe, noch kann man sich überzeugen, daß diese Übersetzung dem Sinn des Wortes bei Plotin entspricht; es werden einfach nur drei Texte Plotins zitiert und mit „Daseinsform" übersetzt. (Auch sonst wünschte man sich eine erschöpfendere Darbietung des Materials; warum z. B. sind bloß drei von sieben Stellen von Tatian erwähnt; warum fehlt Klemens von Alexandrien ganz; warum ist das Material aus den Kappadoziern so dürftig?) Ein inhaltlicher Mangel: Im eigentlichen Hauptteil legt der Verf. von vornherein und ohne eigentliche Begründung für die Einteilung der Bedeutung von H. das aristotelische Schema von οὐσία πρώτη und δευτέρα zugrunde. Daraus ergibt sich dann als Hauptergebnis, daß im Nizänum H. mit

der οὐσία δευτέρα des Aristoteles identisch sei und darum von einer οὐσία und einer H. in der Trinität geredet werde; bei den Kappadoziern aber H. mit der οὐσία πρώτη identifiziert und darum von einer οὐσία (δευτέρα) und drei H. gesprochen werde. In Wirklichkeit ist doch auch die nizänische οὐσία, mit der damals H. noch gleichgesetzt wurde, gerade die οὐσία πρώτη, denn es soll ja gerade die Identität des Vaters und des Logos in der individuellen, numerisch selben Wesenheit gelehrt werden. Und umgekehrt: bei den Kappadoziern ist οὐσία ebenso nicht die οὐσια δευτέρα des Aristoteles (wie soll sonst von ihnen der Vorwurf eines „jungnizänischen" Homoiusianismus abgewehrt werden) und soll dennoch gerade als οὐσία πρώτη von der H. unterschieden werden, so daß erst unter dieser Voraussetzung ernsthaft gefragt werden kann, was H., die bei ihnen weder mit der οὐσία δευτέρα noch mit der οὐσία πρώτη des Aristoteles identisch ist, eigentlich bedeutet in der klassischen Formel: μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις.

Wie kam der Verf. auf diese verfehlte Anlage der Arbeit? Ich glaube die Sache ist einfach zu erklären: Der Verf. folgt einem Artikel Stentrups in dieser Zeitschrift 1 (1877) 57—84. Stentrup hatte sich nun ebenfalls bemüht, zu zeigen, daß nach der nach seiner Meinung richtigen Deutung der aristotelischen Unterscheidung zwischen erster und zweiter Substanz der klassische (spätere kirchliche) H.-Begriff mit der ersten Substanz des Aristoteles identisch sei, und sich alles andere Substantielle (also auch die numerisch einzelne, nicht allgemeine Substanz, die nicht einfach schon eo ipso H. ist) unter dem aristotelischen Begriff der zweiten Substanz unterbringen lasse. E. nun schreibt auf S. 31—34 einfach (mit nur ganz leichten stilistischen Änderungen und mit Auslassungen) fast wörtlich ab, was Stentrup a. a. O. S. 59—65 sagt, ohne daß man das Zitat S. 34 bei E. als genügende Kennzeichnung dieser Anleihe anerkennen kann. E. läßt aber dabei, in sehr äußerlicher und oberflächlicher Kürzung des Textes bei Stentrup, wichtige Stücke bei St. aus*), die für eine wenigstens sachlich angängige, wenn auch geschichtlich nicht richtige Rechtfertigung der Ansicht Stentrups unerläßlich sind: die Frage nämlich, warum und in welchem Sinn auch eine individuelle Substanz unter Umständen zur zweiten Substanz des Aristoteles zu rechnen sei. So bleibt für E. eben die zweite Substanz etwas Allgemeines und mit diesem Begriff der zweiten Substanz arbeitet E. dann weiter. Und überall, wo im folgenden die zweite Substanz auftritt, sei es als Gegensatz oder als identisch mit H., tut sie es als allgemeine Substanz (41. 63. 75—77. 87. 92. 99). Man hätte nichts dagegen gehabt, wenn E. betont hätte, daß der Sinn der οὐσία, die von der H. unterschieden wird, noch lange (noch bei den Kappadoziern, ja selbst bei Boethius) unklar zur zweiten Substanz des Aristoteles hinüberschillert. Aber daß er beide einfach identifiziert, ohne daß das ihm überhaupt zur ernsthaft gestellten Frage wird, die einen Beweis fordert, das zeigt, daß wir beim Urteil eines Fachmanns über diese Arbeit bleiben müssen: Notre hommage ira plus à la bonne volonté de l'auteur qu'aux resultats de son étude (Lebon: RHE 36 [1940] 212).

Karl Rahner S. J.

P. Pascal Tekeyan, Controverses Christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XII^e siècle (1165—1198) (Orientalia Christiana Analecta 124). gr. 8° (129 S.) Roma 1939, Pont. Institutum Orient. Stud. L 27.—. Der Titel dieser schönen Studie ist nicht ganz zutreffend. Sie enthält eigentlich

*) Z. B. der erste Absatz S. 34 bei E. („Fragen wir . . ."), der S. 65 oben bei St. steht, ist bei St. verständlich, bei E. aber wird er durch die Auslassungen eigentlich unverständlich, ja falsch, denn er handelt bei St. nicht, wie E. meint, über das allgemeine Verhältnis zwischen erster und zweiter Substanz, sondern bloß über das Verhältnis zwischen einer Hypostase („erste Substanz" bei St.), die hypostatisch von einer von ihr verschiedenen Hypostase getragen wird.

ein Stück Unionsgeschichte der armenischen Kirche, die Periode von 1165 (Beginn der Verhandlungen zwischen dem Katholikos Nerses von Rom-Gla und Kaiser Manuel) bis 1198 (Tod des Katholikos Nerses von Lampron). Die Armenier sind bestrebt, ihre religiöse Isolierung zu durchbrechen, und verhandeln, manchmal zugleich, nach drei Richtungen: mit Byzanz, mit den Syrern und mit Rom. Die unfreundliche Haltung der Syrer führt zum Bruch. Die Blicke der Armenier richten sich nach Byzanz. Sie erkennen jedoch, daß die große Idee einer allgemeinen Kircheneinigung, die ihnen mehr oder weniger deutlich vorschwebt, nicht von einer Teilkirche, sondern nur vom Zentrum der Einheit aus verwirklicht werden kann. So endet die beschriebene Epoche mit einer entschiedenen Wendung nach Rom, das seinerseits die Glaubensreinheit der armenischen Kirche anerkennt. Nur eine Minorität unter den Armeniern bleibt jeder Union abhold und begründet ein neues Schisma. Die christologischen Auseinandersetzungen bilden in diesem ergreifenden Zeugnis vom Ringen der Armenier um die *Una Sancta* nur einen Ausschnitt. Die Männer, in deren Hand die kirchliche Leitung liegt, sind weder Nestorianer noch Monophysiten, doch waren sie nicht frei von den Lehren des Julian von Halikarnaß über die Unversehrbarkeit des Leibes Christi, wenngleich sie ihn als Häretiker bezeichnen. F. Mitzka S. J.

Anton Schütz, Christus mit uns. Geist und Kraft der eucharistischen Wirklichkeit. 8° (288 S.) München (o. J.), Kösel-Pustet. RM. 5.50. — Das Buch des bekannten Budapester Dogmatikers bringt ungefähr das, was die Schuldogmatik im Traktat „De Eucharistia" behandelt. Der Stoff wird jedoch nach psychologischen Gesichtspunkten verteilt und in übersichtlicher, ansprechender Form für gebildete Kreise dargestellt. Einen breiten Raum nehmen die geschichtlichen Zeugnisse, die *rationes theologicae* und die spekulativ-theologischen Erörterungen ein. Dabei werden die Ergebnisse der modernen Naturforschung herangezogen, mehr als das in den Lehrbüchern der Dogmatik der Fall zu sein pflegt. Bei der zentralen Stellung der Eucharistie im Gottesreiche und bei ihrer grundlegenden Bedeutung fürs christliche Leben ist dieses Buch, das Klarheit und Wärme glücklich verbindet, sehr zu begrüßen und kann den Predigern gute Dienste tun.

Engelbert Maaß S. J.

Bernhard Poschmann, Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (Theophaneia 1). gr. 8° (X u. 496 S.) Bonn 1940, Hanstein. — Eine große Leistung dogmengeschichtlicher Arbeit, sachlich, genau, mit gewissenhafter Analyse der einzelnen Texte und erschöpfender Heranziehung der bisherigen Literatur. In sieben Kapiteln wird das Thema behandelt: die Christenbuße im NT; die Buße im nachapostolischen Zeitalter; die Bußlehre des Hermas; die Buße in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s; die Bußstreitigkeiten zur Zeit Tertullians; Cyprian und die Bußfrage in der Decischen Verfolgung; die Bußlehre des Origenes. Das Ergebnis ist natürlich — und glücklicherweise — aufs Ganze gesehen nicht überraschend neu. In den Grundlinien der Entwicklung verbleibt es bei der Auffassung, wie sie schon besonders von Esser, Stufler, d'Alès, Galtier und Poschmann selbst (der im Register fehlt) herausgestellt wurde, eine Ablehnung also der Theorie, daß es jemals in der Gesamtkirche eine Zeit gab, in der bestimmte Sünden gänzlich vom kirchlichen Bußverfahren ausgeschlossen gewesen seien und so die Bußlehre des Hermas, das Dekret des Bischofs bei Tertullian oder die Milderung bei Cyprian als grundsätzliche Änderungen gegenüber der früheren Bußlehre oder wenigstens -praxis

aufzufassen seien. Aber diese Auffassung ist doch neu an den Texten geprüft und gegen die neuesten abweichenden Deutungen der Bußgeschichte (besonders von H. Koch) überzeugend verteidigt. Auch dort, wo unter jenen katholischen Dogmenhistorikern, die im ganzen derselben Auffassung sind wie P., noch kleinere Meinungsverschiedenheiten bestehen, wird man wohl der Auffassung P.s zustimmen müssen, so z. B. in der Ablehnung der Identifizierung des *episcopus episcoporum* bei Tertullian mit einem römischen Bischof, in der Bestreitung einer sakramentalen Buße zu dieser Zeit, die grundsätzlich nicht *poenitentia publica* wäre. Zustimmen möchte ich auch darin, daß P. die Ansicht Xibertas, daß die *pax cum ecclesia* ‚res et sacramentum' der göttlichen Verzeihung und Gnadenverleihung ist, wieder aufnimmt, sie historisch genauer durchführt und zeigt, daß sich mit dieser Annahme sehr viele historische Schwierigkeiten leicht und doch dogmatisch einwandfrei lösen lassen.

Hinsichtlich dieses Punktes scheinen mir noch ein paar kleine Wünsche offen zu bleiben: Ich glaube, man hätte aus Mt 16 und 18 die fragliche Ansicht noch besser begründen können, als es P. und Xiberta tun; man wünschte sich in der Fassung dieser Deutung terminologisch noch mehr Präzision (S. 12 z. B. „bewirkt" der Friede mit der Kirche den Frieden mit Gott und fällt mit ihm „sachlich", wenn auch nicht „formal", zusammen [11]; S. 485 wird die *pax cum ecclesia* als „Wirkursache" abgelehnt und nur als „Voraussetzung oder Bedingung" der göttlichen Vergebung angesprochen, was zweifellos eine geschichtlich nicht notwendige und dogmatisch weniger glückliche Formulierung ist); ja vielleicht wäre es aus dem praktischen Grund, leichter eine von vornherein ablehnende Haltung der Dogmatiker dieser Theorie gegenüber zu vermeiden, gut gewesen, sie auch in einem historischen Werk etwas eingehender dogmatisch auseinanderzusetzen (z. B.: in welchem Sinn der Todsünder außerhalb der Kirche steht; Bedeutung der [alten Buß-] Exkommunikation dafür; logische Ordnung der Wirkungen der kirchlichen Wiederversöhnung usw.). — Noch zwei kleine Bemerkungen: Vielleicht hätte sich das Verhältnis zwischen Bischof und Pneumatiker in der Buße bei Origenes noch mehr klären lassen durch Heranziehung seiner allgemeinen Ekklesiologie; wertvolle Untersuchungen dafür bei H. U. v. Balthasar, Le mysterion d'Origène: RSR 26 (1926) 513—62; 27 (1937) 38—64. Zum Verständnis dafür, warum das von Christus gestiftete Bußsakrament zunächst so sehr ausschließlich in den Formen einer *paenitentia publica* (mit all dem scheinbar so Äußerlichen und Kirchenrechtlichen) Gestalt gewinnt, wäre es vielleicht nützlich gewesen, noch mehr zu betonen, wie langsam man zur Klarheit darüber kam, welche Sünden im einzelnen einen Verlust des Geistes (der Gnade) als Folge haben; vgl. ZkTh 60 (1936) 471—510. So nämlich wird verständlich, wie bei der zunächst geringen Zahl solcher Sünden das Bußinstitut eine Gestalt erhielt, die im Lauf der Zeit sich bei einer größer werdenden Zahl solcher Sünden nicht mehr aufrecht erhalten ließ und so langsam umgebildet werden mußte.

Karl Rahner S. J.

Josef Koenen, Die Bußlehre Richard Hookers. Der Versuch einer anglikanischen Bußdisziplin (Freiburger Theologische Studien 53). 8° (XI u. 49 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 2.40. — Eine kurze und klare Darstellung der Bußlehre Hookers (1554—1600), eines der wichtigsten „Kirchenväter" der frühen anglikanischen Kirche während ihres Kampfes sowohl gegen die alte Kirche als auch gegen den radikaleren Puritanismus. Sie zeigt auch in diesem Punkte die typisch anglikanische Kompromißtheologie: Ablehnung des eigentlich sakramentalen Charakters der kirchlichen Buße, Empfehlung einer fakultativen Ohrenbeichte, deren Absolution aber nur psychologisch wirkt, Wunsch nach Einrichtung eines äußeren kirchendisziplinarischen Instituts zur Bekämpfung von Sünden, die öffentliches Ärgernis erregen.

K. R.

Eugen Walter, Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament. kl. 8° (VIII u. 210 S.) Freiburg 1940, Herder. — **Derselbe, Sakrament und christliches Leben.** kl. 8° (VIII u. 114 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 1.60. — 1. In dem Buch über die göttlichen Tugenden bietet der durch seine Einzeldarstellungen der Sakramente bestens bekannte Verf. einen beachtenswerten Beitrag zur biblischen Theologie des NT. Von den genannten Bändchen weicht diese Schrift insofern ab, als sie den Weg der theologischen Untersuchung geht, ohne aber Vollständigkeit zu beanspruchen. Dieser Mittelweg dürfte aber eine Schwäche der Schrift sein. Öfter wird ein angedeuteter Weg nicht zu Ende gegangen oder die Exegese einer Stelle nicht zur letzten erreichbaren Klarheit gebracht. So wird S. 40ff. den dort behandelten Johannestexten nicht gerecht, wenn der Verf. eine Identifikation von „Sehen" und „Glauben" ausgesprochen findet. Auf die Frage, inwiefern das Liebesgebot von Christus „neu" genannt werden könne (113 ff.) — eine u. E. für das Verständnis der christlichen Liebe grundlegende Stelle — bleibt er die klare Antwort schuldig. Sie wäre wohl darin zu finden, daß der erlöste Mensch als Gotteskind in unsere Liebe zu Gott hineingenommen werden muß, während vor der Erlösung die Nächstenliebe zwar auch von der Offenbarung geboten, aber nur vom Naturgesetz her verständlich sein konnte. Am geschlossensten ist der Abschnitt über die christliche Hoffnung. Im einzelnen finden sich jedoch lichtvolle Erkenntnisse durch das ganze Buch verstreut. — 2. Mit dem Bändchen vom „Sakrament überhaupt" will der Verf. seinen Einzeldarstellungen nicht eine solche über die Sakramente *„in genere"* anfügen. Er greift nur eine Frage heraus — ebenso reizvoll für die systematische Theologie wie bedeutsam für das christliche Leben —: „Wirken die Sakramente in der moralischen Sphäre, welche allein unserer Erfahrung zugänglich ist?" (VI). Nach dieser Richtung besteht die Wirksamkeit der Sakramente in einer Angleichung an das Kreuz Christi, so daß christliches Leben ein dauerndes „Nach-sterben" und „Neu-werden" mit dem Herrn wird. „Das christliche Leben ist der Mitvollzug des Lebens Jesu als Durchgang durch den Tod zum eigentlichen Leben. Dieser Mitvollzug ist nur durch die Sakramente möglich" (50). Damit ist eine lichtvolle Schau eröffnet. Nur sollte auch die Begründung geschlossener sein. Überhaupt wird es in der Sakramentenlehre noch weniger als sonst möglich sein, alles zum Gegenstand zu sagen, was heute gesagt werden kann und muß, wenn man bei dem stehen bleibt, was sich als unmittelbarer Sinn paulinischer Sätze ergibt. Die Schrift ist nun einmal nicht unsere einzige Glaubensquelle. Die Wirkweise der Sakramente ist nur aus ihrem Symbolismus zu erschließen, wie die Scholastik klar erkannt hat. Übrigens geht u. E. auch der hl. Paulus in dem vom Verf. als grundlegend betrachteten Text Röm 6,1—12 so vor, was vom Verf. beiseitegelassen wird. Das Begrabenwerden und Auferstehen mit Christus sieht der Apostel im Ritus der Taufe (*immersio*) symbolisiert und bewirkt; daran knüpft er seine Forderung nach einem neuen Leben auch in der sittlichen Sphäre. Seine Gedanken gelten aber nur der Taufe und können nicht ohneweiters vom „Sakrament überhaupt" ausgesagt werden. Daher kann die Wirkweise der Sakramente in der moralischen Ordnung nur vom Symbol der einzelnen Sakramente aus verständlich gemacht werden. — Mit Recht wendet sich der Verf. gegen das Isolieren einzelner Frömmigkeitsübungen vom Gesamten des christlichen Lebens in und mit der Kirche. Nichtsdestoweniger nimmt sich die Äußerung, die Vermehrung des Sakramentenempfanges sei „nicht unter allen Umständen ein Schaden" (80) seltsam aus — etwa neben dem Rund-

schreiben Pius' X. *Quam singulari*. Man könnte auch mit einem *Retorqueo* antworten: Wer die kirchliche Gemeinschaft liebt, wird sie sooft als möglich in ihrem Brennpunkt erfahren wollen: in der Eucharistie. Es ist modern geworden, in den verschiedensten Anschauungen innerhalb der Kirche Folgen der Kampfhaltung aus der Reformationszeit zu sehen, die heute „überwunden" werden müssen. Man bedenke aber, daß die gesamte Entwicklung im Dogma wie im Leben der Kirche von Anfang an in Kampfstellungen gegen Irrlehren erfolgte. Alle dadurch gewonnenen Formen „überwinden" wollen, hieße die Kirche zu einem rudimentären Stadium zurückführen, das sie in ihrer von der Vorsehung geleiteten Geschichte eben „überwunden" hat. F. Mitzka S. J.

KATECHETIK

Franz Weber, Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart. Mit einer Vorgeschichte über die schwäbischen Katechismen von Canisius bis Felbiger. gr. 8° (VIII u. 292 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 6.50, geb. RM. 8.—. Mit dem vorliegenden Werk werden die katechismusgeschichtlichen Studien für das deutsche Sprachgebiet (vgl. ZkTh 62 [1938] 130) zu einem vorläufigen Abschluß gebracht. Das geographisch eng begrenzte Gebiet, dem W.s Buch gewidmet ist, erweist sich als Schauplatz einer Katechismusgeschichte, die nicht nur äußerlich bis heute ihren besondern Weg gegangen ist, sondern auch durch die klare und scharfe Dialektik der ins Spiel tretenden Kräfte weit mehr ist als der leise getönte Sonderfall neben der gemeindeutschen oder der österreichischen Katechismusgeschichte. Ja in W.s ebenso schlichter wie gründlicher und wohlbelegter Darstellung, die im Fortgang der äußeren Geschichte immer auch die wirkenden Ideen trefflich zur Geltung bringt, erhält man den Eindruck von einem förmlichen Drama, in dem sich an einer bestimmten Aufgabe die innere Kirchengeschichte Deutschlands in den letzten zwei Jahrhunderten zusammenballt, dessen Peripetie zwar vorüber ist, dessen letzter Akt aber noch aussteht. Bis zum Beginn der Aufklärungszeit bietet das Schwabenland außer dem Bilde größter administrativer Zerrissenheit und darum auch katechetischer Buntscheckigkeit wenig Besonderes. Nachdem in den Anfängen der Schulkatechese noch der gut katholische österreichische Katechismus von 1777 eine gewisse Führung erlangt hat, tritt besonders mit Werkmeister und Wessenberg die Aufklärung in immer neuen Katechismusversuchen auf den Plan. Mit Spannung verfolgt man die Auswirkung der katechetischen Ideen, die nun der junge schwäbische Klerus von seinen Bildungsstätten in Freiburg, Dillingen, Würzburg und Salzburg nach Hause bringt, wo aufgeklärte Pastoraltheologen, aber auch ein Sailer lehrten (53 ff.; des letzteren Nachwirken 91 ff.), wie rationalistische Auffassungen und gesunde methodische Einsichten (letztere hätten noch etwas deutlicher herausgestellt und stärker anerkannt werden dürfen; vgl. 179 f.) durcheinander wirken, wie die junge Tübinger theologische Fakultät schon bald ihre Wirkungen ausstrahlt, wie schließlich durch Hirscher die Umrisse eines neuen katholischen Katechismusideals sichtbar werden (101 ff.). Zur Krise kommt es 1841, wo eine Umfrage im Diözesangebiet den Gebrauch von 27 verschiedenen Katechismen ergibt. Aber im neuen Diözesankatechismus von 1848 bringt Schuster, obwohl von Tübingen kommend, doch nur das dogmatische Interesse zur Geltung und wird darin durch seinen Kon-

kurrenten Deharbe noch mehr festgehalten; so stark ist auch hier die Antithese der Restauration. Aber durch die Arbeit von Mey und Linsenmann wird nun auch das echte Tübinger Erbgut allmählich fruchtbar, wenigstens insoweit, daß der verbesserte Katechismus von 1887 nur mehr den größeren Kindern zugemutet und in den Kommentaren schon in textentwickelnder Methode erschlossen wird. Nach dem vollen Durchbruch dieser katechetischen Methode nach der Jahrhundertwende ist es denn auch Rottenburg, das daraus zuerst auch für den Katechismus die Folgerung zieht in der neuen Fassung desselben von 1920, der man neben dem deutschen Einheitskatechismus (1925) ihr volles Daseinsrecht zubilligen muß. W.s schönes Buch schließt mit der Erkenntnis, daß auch diese Neuformung von der Methodenfrage her keine endgültige Lösung bedeutet, daß die unbewußt schon immer gesuchte Eigengestalt des Katechismus erst erstehen kann, wenn darin die Erfordernisse der Glaubensverkündigung bewußt und folgerichtig von den Wegen der Theologie abgehoben werden. Der Anhang bietet u. a. Dokumente, Bibliographie der Katechismen und Tabellen (in den ersten beiden Nummern S. 273 und S. 274 stimmen die Ziffern nicht überein. Ist das Todesjahr von Mauch [134] richtig angegeben?). Jos. A. Jungmann S. J.

1. **Hans Hilger, Kleine Lehre von Gottes großer Welt.** 8° (VI u. 150 S.) Freiburg 1939, Herder.

2. Jakob Schmitz, Ein heiliger Stamm. Religiöse Bildungsarbeit an der Familie. 8° (319 S.) München o. J. (1940), Kösel-Pustet. Geb. RM. 4.50. — Die beiden Werke verfolgen dasselbe Ziel; sie suchen das christliche Lehrgut der Jugend zuzuführen auf dem Wege über den christlichen Vater — neben den mancherlei Kleinschriften, die sich an die Familienmutter wenden, gewiß ein wichtiges und zeitgemäßes Unternehmen. Dabei gehen die beiden Verf. von entgegengesetzten Punkten aus. — 1. Hilger, selber Familienvater, bietet in neun Kapiteln ebenso viel Gespräche, die meist mit kleinen Erlebnissen beginnen, wie sie Kirchenjahr und Jugendleben mit sich bringen, und dann unvermerkt zu den Kernfragen der christlichen Heilslehre vorstoßen. Die Gespräche sind zwar mit Lehrstoff schwer befrachtet und stark literarisch ausgestaltet, so daß sie fast an platonische Dialoge erinnern, aber sie greifen dann wieder so herzhaft und so vielfältig ins Leben hinein, daß der Leser leicht zahlreiche Anknüpfungspunkte sehen lernt, die ihm ein unterweisendes Wort ermöglichen. — 2. Schmitz denkt an Vorträge, die der Seelsorger für Familienväter hält, und gibt dafür zwölf Skizzen, deren Sprache freilich manchmal durchsichtiger und ruhiger sein könnte, bei denen aber die psychologisch und kerygmatisch geschickte Stoffwahl und Themastellung besonders hervorgehoben sei. Waches Taufbewußtsein und sakramentales Leben stehen als Zielpunkte im Vordergrund. Auf die lehrhaften Darlegungen folgen jedesmal goldene Hinweise auf religionspädagogische Gelegenheiten in der Familie, die aus der Überzeugung hervorgehen, daß wichtiger als langes Reden die Gestaltung der Haus- und Lebensordnung ist, das eigene Beispiel und das gelegentliche, ungezwungen deutende Wort zu religiösen Formen, die dem Kinde in Familie und Gemeinde begegnen; vgl. etwa, was zur Pflege der Tauferinnerung gesagt ist (139 ff.). J.

Oderisia Knechtle, Mit dem Kind durchs Kirchenjahr. Werkbüchlein zur Erziehung der Kinder für das Leben und Beten mit der Kirche. gr. 8° (VII u. 175) Freiburg 1939, Herder. Geb. RM. 3.20. — Was hier geboten wird,

ist zu allen Sonn- und Festtagen des Jahres eine Besprechung eines naheliegenden Gedankens aus der Heilsgeschichte mit kleinen Werkaufgaben, die sich meist um den Hausaltar konzentrieren. Besonders für die Sonntage außerhalb der Festzeiten wird die Besprechung zu einer Art Perikopenstunde. Die symbolisierenden Zeichnungen von Alfred Riedel, die mit wenigen Strichen den betreffenden Kerngedanken der Anschauung näher bringen und leicht wiederzugeben sind, stellen oft kleine Meisterstücke dar. Während diese Zeichnungen wohl eher der Denkweise größerer Kinder entsprechen, wenden sich die Besprechungen selbst vorwiegend an kleinere. Auf diese wird es auch angelegt sein, wenn z. Bl. die drei göttlichen Personen des öfteren als „göttliche Familie" bezeichnet werden, was vergleichsweise wohl einmal hingehen mag, aber als ständiger Ausdruck die Einheit des göttlichen Wesens zu sehr verdunkelt. Daß der Text es meist unentschieden läßt, ob häusliche oder schulische oder schulähnliche Verhältnisse vorausgesetzt werden, ist zwar mißlich, aber aus der heutigen Lage zu verstehen. J.

Georg Götz, Brauchtum im Religionsunterricht. kl. 8° (88 S.) München o. J. (1939), Kösel u. Pustet. — Es was ein vorzüglicher Gedanke, Stoffe aus dem religiösen Brauchtum für die Religionsstunde bereitzustellen und sie, wie es hier irgendwie versucht ist, schon gleich in der Ordnung des Katechismus aufzureihen. G. schöpft aus den einschlägigen Veröffentlichungen der letzten Jahre und ergänzt sie gelegentlich aus eigener Erfahrung. — Eine Frage drängt sich auf: Müßte nicht noch viel folgerichtiger, als es hier geschieht, damit ernst gemacht werden, daß es in der Religionsstunde nicht um Volkskunde geht, um Belehrung darüber, was das „gute katholische Volk" mehr oder weniger naiv festhält oder festgehalten hat (und worüber sich die Kinder dann auch erhaben fühlen dürfen), sondern vor allem um Pflege jenes gesunden Brauchtums, das der Religion zu jeder Zeit ihren festen Rückhalt geben muß. So müßte manches, was nur Aberglaube oder durch die heutige Naturerkenntnis überholt ist, wegfallen (oder gegebenenfalls eine mehr geistige Deutung erfahren; vgl. das Kreuzzeichen mit dem Brotmesser, S. 14. 79), dagegen stärker berücksichtigt werden, was auch heute richtig und wertvoll ist oder doch Ausdruck echter Frömmigkeit war. Die konkreten Ausdrucksformen einer christlichen Hausordnung würden also z. B. hieher gehören. Vgl. auch Guardini, Von heiligen Zeichen, und die grundsätzlichen Ausführungen von P. Dörfler, Vom religiösen Brauchtum: Hochland 34 (1936/37) 198—214. Dabei braucht man nicht engherzig zu sein. Das „Barbarazweiglein", das zu Weihnachten aufblüht, das man übrigens auch noch am Barbaratag 1939 in Wien auf der Straße kaufen konnte, ist als Adventsymbol, etwa neben dem Adventkranz, sinnvoll auch ohne den von G. (41) vermerkten Aberglauben. J.

Hans Balloff, Die Kinderseelsorgstunde im fünften Jahrgang. 8° (64 S.) Düsseldorf 1939, Mosella. RM. 1.80. — **Ders., Die Kinderseelsorgstunde im sechsten Jahrgang.** 8° (64 S.) ebd. 1939. RM. 1.80. — **Ders., Die Kinderseelsorgstunde im siebten Jahrgang.** 8° (64 S.) ebd. 1940. RM. 1.80. — In diesen katechetischen Stundenbildern sind die sogenannten „Kölner Merksätze" zugrunde gelegt, die den Stoff des Einheitskatechismus den neuen Verhältnissen gemäß auf engerem Raum zusammendrängen. Die drei Hefte entsprechen ungefähr drei Hauptstücken des genannten Katechismus. Als erfahrener Katechet

und Katechetiker hat B. das Beste aus dem Erbe früherer Jahre zusammengefaßt und neu geprägt. Ohne an einem Methodenschema ängstlich zu kleben und dem Stoff Gewalt anzutun, läßt er die Stufen einer sachgemäßen methodischen Entwicklung meist deutlich hervortreten und bietet manchmal überraschend glückliche Lösungen; vgl. etwa die „Anschauungsstütze" für die Erkenntnis Gottes (V, 4). Daß die erziehliche Aufgabe stark betont ist, entspricht dem Wesen der Seelsorgstunde. J.

Christoph Allroggen, Tage der Entscheidung. Einkehrtage für Jungen zur Zeit der Schulentlassung. Ihr Anliegen und ihre Gestaltung. kl. 8° (71 S.) Düsseldorf 1940, Mosella. RM. 1.50. — In dem gehaltvollen Büchlein wird ein neues und sehr wichtiges Stück Katechetik sichtbar. Es handelt sich um die Wegweisung für Vierzehnjährige beim Übergang von der Schule ins Berufsleben. Der Rahmen, in dem sie sich vollzieht, ist der (womöglich etwas erweiterte) Einkehrtag. Dabei ist das Wort in den Vorträgen zwar wesentlich, und in den eingefügten Skizzen werden treffliche Beispiele geboten, in denen man ein tiefes Verstehen der Jugendseele spürt, aber es ist nicht allein bestimmend. A. zeigt, die Erfahrung der letzten Jahrzehnte zusammenfassend und aus den inneren Gesetzen der Jugendpsyche und des seelsorglichen Aufbaues sie begründend, daß es ebenso wichtig ist, die Jugend in diesen Tagen Christentum erleben zu lassen und dafür durch die wohlgeordnete und wohlgeformte äußere und innere Fassung des Tages, zumal in Messe und Feierstunde, die Vorbedingungen zu schaffen. Daß die nähere, ins konkrete Leben einführende Belehrung ebenso wie die Besorgung der technischen Seite des Tages einem „Laienhelfer" zugedacht wird, ist eine nicht unwichtige Einzelheit des Planes. J.

Georg Alfes, Glaubensverkündigung an die weibliche Jugend. Erster Jahresring, II. Teil: Christus ist mein Leben. 8° (IV u. 104 S.) Freiburg 1940, Herder. In Mappe RM. 1.80. — Diese katechetischen Skizzen sind bestimmt für die wöchentliche Seelsorgsstunde, die der schulentlassenen Jugend gewidmet werden soll. Obwohl dem Seelsorger streckenweise nicht das fertige Wort an die Hand gegeben, sondern seine eigene Arbeit aufgerufen wird, erweckt jede Skizze den Eindruck, daß sie bis ins letzte durchgeformt ist. Das gilt von der äußeren Gestalt: von der Themastellung, vom Aufbau, von der Umrahmung — Lied- und Schriftlesung bilden jeweils die Einleitung, Gebet und Lied den Ausklang — wie von den herangezogenen Beispielen. Es gilt aber auch von der inneren Form. Das Buch macht sich im Titel das Wort von der Glaubensverkündigung zu eigen, und in der Art, wie die Gegenstände angefaßt werden, spürt man in der Tat den Unterschied gegenüber einer Weise, die von der Gedankenordnung der theologischen Analyse noch nicht losgekommen ist; vgl. etwa die Katechese „Das Lamm Gottes" (73 ff.). J.

1. **Johannes Walterscheid** und **Alfred Burgardsmeier, Glaube und Liebe.** Ein Lebensbuch. 8° (VI u. 192 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. RM. 2.80.

2. **Josef Huber, Glaubst du das?** Ein kurzer Überblick über den Inhalt des katholischen Glaubens. 8° (VIII u. 173 S.) Donauwörth o. J. (1939), Auer. RM. 2.40; geb. RM. 2.80.

3. **Leonhard Grimm, Der katholische Christ in seiner Welt.** Ein Buch vom katholischen Glauben und Leben für Erwachsene. I: Gott und sein Werk. 8° (XII u. 260 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. RM. 4.40.

4. **Franz Thoma, Weg, Wahrheit, Leben.** Die Religion des Christentums in der Schau der Bibel, Liturgie und Kunst. I. Teil: Unser Glaube. II. Teil: Unser Weg. kl. 8° (96 u. 190 S.) München o. J. (1938/39), Kösel-Pustet. RM. 1.60 u. 3.50.

5. **Josef Casper, Geheimnisse unseres Glaubens.** Eine Darstellung der Glaubenslehre für Laien aus dem Geiste der Liturgie. kl. 8° (XII u. 219 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. RM. 3.40.

Fast gleichzeitig erscheinen hier mehrere Werke eines gemeinsamen Typs, den wir etwa als eine neue Form des bisher nur wenig gepflegten Volkskatechismus bezeichnen können. (Hierher wäre zu rechnen etwa noch die „katholische Christenfibel"; vgl. ZkTh 61 [1939] 308 f.). Vom Kinderkatechismus unterscheiden sich alle nicht nur durch den Verzicht auf Frage und Antwort, sondern auch durch eine weitgehende Auflockerung der dort eingehaltenen, an bestimmte Formeln und Aufzählungen sich bindenden Gedankenfolge. Nach der positiven Seite sind sie gekennzeichnet durch das Bestreben, nicht so sehr viele Einzelheiten als ein möglichst geschlossenes und gerundetes Gesamtbild der christlichen Lehre zu geben, was offenbar dem Zug der Zeit und ihrem Bedürfnis entspricht. — 1. Walterscheid-Burgardsmeier, die mit der Glaubenslehre schon das Wichtigste aus der Sittenlehre verbinden, z. B. mit dem Schöpfungswerk das Sonntagsgebot, gliedern die Darstellung nach den Festzeiten des Kirchenjahres und schöpfen darum mit Vorliebe auch das Anschauungsmaterial aus Liturgie und Brauchtum. Das Sprachgewand ist immer gefällig, doch vermißt man manchmal etwas die Klarheit; vgl. z. B. S. 95 über die Erkennbarkeit der schweren Sünde, oder das Kapitel „Christus, König des Lebens" (152 ff.), das recht disparate Dinge zusammennimmt. Auch die liturgiegeschichtlichen Angaben S. 82 wären zu überprüfen. Ein guter Griff ist die Einfügung längerer Abschnitte aus Bibel und katholischem Schrifttum. — 2. Im Buch von Huber spricht ein Pfarrer, der in kräftigen Strichen, urwüchsig und bildhaft die Umrisse der Botschaft entwirft, die er allsonntäglich vor seiner Gemeinde ausbreitet. Reichlich ist das Schriftwort herangezogen, aus dem auch der etwas skeptisch anmutende Titel geschöpft ist (Jo 11, 26). Die Christozentrik kommt in manchen Abschnitten gut zur Geltung, z. B. im ersten Überblick über die Sakramente (60 ff.), weniger in der davon getrennten Gnadenlehre (67 ff.). Des Guten zuviel ist es, wenn u. a. die Apostolizität der Kirche zunächst davon hergeleitet wird, das Christus als Gesandter des Vaters Apostel war (97). Hier und in einigen andern Kapiteln wäre aus tieferer theologischer Besinnung eine noch größere Einfachheit zu erreichen gewesen. Im Ganzen ein gut lesbarer und doch reichhaltiger Abriß. — 3. Grimms Werk ist auf zwei Bände angelegt, deren zweiter das christliche Leben (einschließlich der Sakramente) behandeln soll. Der vorliegende erste ist so angelegt, daß die beiden Hauptteile handeln vom dreieinigen Gott und vom Werke des dreieinigen Gottes, letzteres in drei den einzelnen Personen gewidmeten Abschnitten. „Das Werk des Sohnes" erscheint damit wohl zu sehr nur in Nebenordnung neben dem „Werk des Vaters", dessen Schöpferwalten übrigens eindrucksvoll behandelt ist (allerdings zweimal, ein erstes Mal bei der Allmacht Gottes, bei diesem Aufbau freilich notwendigerweise) und neben dem Werk des Heiligen Geistes. Die Stärke dieses Buches ist aber nicht seine logische Ordnung, obwohl die Einzeldarstellung immer klar ist, sondern der Geist und die Sprache. Von der ersten Seite an bis zur letzten spürt man den Hauch einer religiösen Wärme, wie sie in unserem Schrifttum leider selten ist. Dabei

ist die Sprache immer zwar anschaulich, aber schlicht und anspruchslos und eben darum so anziehend. Dem Wunsch des Verf., sein Buch möchte „zu einem Hausbuch für die Familie werden" (Vorwort), kann man nur von Herzen zustimmen. — 4. Im Werk von Thoma sind drei Bände vorgesehen, die den drei Hauptstücken des deutschen Einheitskatechismus entsprechen. Es wendet sich an gebildete Leser, was sich auch darin äußert, daß den einzelnen Kapiteln meist nicht nur ein Verzeichnis von einschlägigen Schriftlesungen, sondern auch von Schöpfungen der Kunst beigegeben ist. Die Darstellung ist gedrängt, oft schlagwortartig, und berücksichtigt in stärkerem Maße moderne Irrtümer und Fragestellungen. Die Sittenlehre hält sich an die Ordnung des Dekalogs, sucht aber jeweils vor der Besprechung des Gebotes das im Geiste Christi gesehene Ideal sichtbar zu machen. Manche Unklarheit wird sich von der knappen Sprache herschreiben. Unglücklich ist u. a. die Gegenüberstellung von göttlichen und natürlichen Tugenden (II, 27), die Art wie die Kirche in die „natürliche" Wertordnung eingereiht wird (II, 107), die Form der Glaubensbegründung (II, 30 ff.). — 5. Caspers Werk, das in kleinen Kapitelchen, aber meist in guter Ordnung voranschreitet und, abgesehen von reichlichen Zitaten aus Bibel und Liturgie, auf Veranschaulichungsmittel verzichtet, nähert sich schon einer Laiendogmatik. Daß darin Gegenstände wie allgemeines Priestertum und Ehe einen verhältnismäßig breiten Raum einnehmen, ist nur zu loben. Manchmal hat man freilich den Eindruck, daß das Buch rasch hingeworfen wurde, so wenn man der „Anteilnahme am göttlichen Gnadenleben" (82), dem „königlichen und priesterlichen Geschlechte Davids" (65) und ähnlichen kleinen Gedankenlosigkeiten begegnet. Auch die Bemerkungen über die kirchliche Überlieferung (11 f.) und über die Sünden, die zur Hölle führen (28. 212), müßten anders gefaßt werden. Im Ganzen aber wird ein treffliches Bild der katholischen Lehre entwickelt, wobei besonders die Lehre von der Kirche im Geiste paulinischer Theologie eine gute Darstellung erfährt. J.

ASZETIK UND MYSTIK

Hermann Schmidt, Organische Aszese. Ein zeitgemäßer, psychologisch orientierter Weg zur religiösen Lebensgestaltung. 3. Aufl. 8° (478 S.) Paderborn 1939, Schöningh. — Sch. vertritt die Schönstatt-Aszese, die er als eine Richtung neben andern berechtigten Formen der einen katholischen Aszese angesehen wissen will. Ihr Ziel ist: „in harmonischer Verbindung von Natur und Gnade den christlichen Edelmenschen schaffen" (16). Sie will vor allem Laienaszese sein: „Schaffung einer Eliteschicht in der Laienwelt" (40). Sch. hat besonders Jugendliche vor Augen. Sein Hauptanliegen ist die Frage: Wie bringe ich die Wertwelt der Übernatur an den Menschen heran, welche Anknüpfungspunkte liegen im Natürlichen vor, nach welchen Gesetzen wird das religiöse Leben zur Reife geführt? Sch. will keine vollständige Aszetik bieten, sondern einen Querschnitt. Aus dieser Zielsetzung versteht man, in welchem Sinn, die Bestrebungen Schönstatts bald als „christlicher Humanismus", bald als „Werktagsheiligkeit" angesprochen werden. Diese Zielsetzung, von Sch. ausdrücklich hervorgehoben, muß man bei einer gerechten Beurteilung vor Augen haben. Daß neben psychologischen auch Fragen aus Pastoral, Seelenführung, Homiletik und Pädagogik zur Sprache kommen, ist weder verwunderlich noch verwerflich.

Die Gesetze der „Harmonischen Verbindung von Natur und Gnade" sieht Sch. im Organismusbegriff nicht bloß veranschaulicht, sondern auch begründet (27). M. E. ist der Organismusgedanke doch nicht mehr und nicht weniger als eine glückliche Veranschaulichung und Zusammenfassung einiger Grundsätze, die sich aus der Betrachtung der Menschennatur und aus der Erfahrung ergeben und von allen aszetischen Richtungen beachtet werden müssen. Diese Grundsätze neu hervorgehoben und ihre Anwendung gezeigt zu haben, bleibt aber ein Verdienst.

Der Zentralgedanke der Schönstatt-Aszese ist das „persönliche Ideal" = die „Uridee Gottes von jedem Menschen" (46); der Mensch erfährt es als „Gottgewollten Grundzug und die gottgewollte Grundstimmung der begnadeten Seele". Mitbestimmt wird dieser Grundzug „durch innere und äußere Führungen, durch Schicksalschläge und durch Wunsch und Wille der Vorgesetzten" (52 f.). Die Teilkomponenten des persönlichen Ideals faßt Sch. in drei Gruppen zusammen: 1. allgemein-menschliche; kurz ausgedrückt im Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe, für Mitglieder einer Gemeinschaft oder eines Berufsstandes konkretisiert als Familien- oder Gemeinschafts- und als Berufsideal. 2. Typenbildende, besonders die zwei Hauptleidenschaften „Sinnlichkeit = Hingabetrieb" und „Stolz = Geltungsdrang" sowie die vier Temperamente. Dieser Gruppe wendet Sch. seine besondere Aufmerksamkeit zu. 3. Die rein individuellen, die in kein System zu bringen sind.

Der Hauptteil des Werkes befaßt sich mit den Wachstumsgesetzen des persönlichen Ideals. Es wird als extensives und intensives Wachsen der *caritas* gekennzeichnet: je mehr von den übernatürlichen Wirklichkeiten als Objekt und Motivkräfte erfaßt werden und je mehr die Gottesliebe durch Zurückdrängen des Gottfeindlichen und Hemmenden in der Seele zur Herrschaft gelangt. Nach beiden Richtungen werden je fünf Stufen unterschieden — Materialstufen der *caritas* und der *passio* — und jede Stufe wird nach dem Gegenstand benannt, der jeweils im Vordergrund des Bewußtseins steht: die ethische Läuterung des Gemüts- und Trieblebens, die Marien-, Christus-, Gottvater- und Heiliggeistliebe bzw. der Kampf gegen Todsünde, läßliche Sünde und Unvollkommenheiten, Gleichmut im Leiden, Kreuzesliebe. Man sieht gleich, den beiden Reihen liegt das Schema der drei Wege der alten Aszese und der drei Grade der Demut der hl. Ignatius zugrunde. Man wird zugeben müssen, daß ein inneres Erfassen einer Glaubenswahrheit auch einen Zuwachs an Liebe bedeutet, daß der Mensch nicht zu jeder Zeit für jede Glaubenswahrheit gleich zugänglich ist und daß die von Schönstatt aufgestellte Reihenfolge eine von vielen möglichen ist. Die erste Materialstufe der *caritas*, die übrigens mit der 1. und 2. Materialstufe der *passio* ziemlich identisch ist, nur daß bei der einen mehr die positive, bei der andern die negative Seite im Vordergrunde steht, wird wohl von den meisten aszetischen Richtungen an den Anfang gestellt. Ihr widmet Sch. über 100 Seiten und zeigt, an welche natürlichen Werte das Religiöse bei Kind, Jungmann, Jungfrau, Mann und Frau anknüpfen kann. Diese Darlegungen, Sch.s Originalarbeit, sind neben den Ausführungen über die Hauptleidenschaften und die Temperamente wohl die wertvollsten des Buches und zeugen von reichen psychologischen Kenntnissen und viel Lebenserfahrung. Auch spätere Partien, etwa die psychologische Begründung der Marienverehrung (236 ff.), das über *corpus Christi mysticum* und liturgische Frömmigkeit (278 ff.), über die Sünde Gesagte (294 ff.) und noch manches andere liest man mit Genuß und Gewinn. Aber der Bau der Materialstufen der *caritas* macht doch stark den Eindruck des Konstruierten und ist zu deutlich vom Streben geleitet, das den einzelnen aszetischen Richtungen Eigentümliche in einer Synthese zu vereinigen. Und daß es gerade 3×5 Stufen sind, zeigt doch wohl eine Vorliebe zum Schematisieren.

Denn zu den je 5 Materialstufen kommen noch 5 Formalstufen mit Anweisungen, wie das persönliche Ideal lebendig im Bewußtsein erhalten wird. Hier

liegt die Gefahr sehr nahe, daß der Jugendliche durch übermäßige Konzentration überanstrengt und in eine ungesunde Selbstbespiegelung hineingetrieben wird, zumal Sch. die Forderung erhebt, der Mensch solle sich jeder Zeit bewußt sein, auf welcher Materialstufe der *caritas* und der *passio* er steht (342).

Zu peinlichen Mißverständnissen hat wohl die Terminologie Anlaß gegeben. Sie ist in der Tat verwirrend. In wieviel Farben schillert z. B. das Wort Caritas (Liebe)! Aber der Tadel ob des Erziehungsgrundsatzes: Erst anziehen und dann abstoßen!, den Lindworsky in der Zeitschrift f. Aszese und Mystik 14 (1939) 142 gegen Sch. erhebt, ist nicht verdient; denn der Satz steht weder dem Wortlaut noch dem Sinn nach im Buch.

Mag man auch nicht allem in diesem anregenden Buch Gesagten zustimmen, nicht vergessen darf man, daß auch bei der Aszese das Milieu eine große Rolle spielt. Es ist denkbar, daß in der Atmosphäre von Schönstatt mit der angegebenen Methode große Erfolge erzielt werden, die außerhalb dieses Kreises der Methode versagt blieben. Engelbert Maaß S. J.

Peter Ott, Die Umgestaltung in Christus. Über christliche Grundhaltung. gr. 8° (338 S.) Einsiedeln-Köln 1940, Benziger. RM. 7.85, geb. RM. 9.—. In den 18 Kapiteln dieses Buches soll nicht eine theologische Darstellung der Glaubenslehre, daß wir zur übernatürlichen Umgestaltung unseres Lebens in Christus berufen sind, geboten werden, auch nicht eine besondere Schau dieser Lehre. Sie wird vorausgesetzt, in der Allgemeinheit, wie sie aus den Offenbarungsquellen und der Liturgie bekannt ist. Es handelt sich hier um eine wirkliche „Aszetik", eine praktische Anleitung zum Streben nach der Umgestaltung in Christus. Das wird wieder nicht durch eingehende, bis ins Einzelne gehende Anweisungen zu erreichen gesucht, sondern durch die Darstellung und Aufhellung einiger ganz besonders für das Christenleben und christliche Innerlichkeit grundlegender und wesentlicher Seelenhaltungen, wie sie sich aus der Berufung zur Teilnahme am Leben Christi ergeben (z. B.: Veränderungsbereitschaft, Reue, Demut, Geduld, Sanftmut, Barmherzigkeit, Nüchternheit). In eindringenden phänomenologischen Untersuchungen werden diese Wesenshaltungen in ihrem Unterschied von allen rein natürlichen und Gegensatz zu den verkehrten Haltungen herausgestellt. — So wie ein solches Buch nur aus einer tiefen Kenntnis und Erfahrung des Seelenlebens und religiösen Innenlebens erwachsen konnte, so ist es selbst wiederum hervorragend geeignet, zu einer vertieften Erkenntnis im Innenleben zu verhelfen und damit dem Streben nach Vervollkommnung die rechten Bahnen zu weisen und Irrwege und Verkrampfungen meiden zu helfen. V. Naumann S. J.

Erich Przywara, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien. I. Bd.: Anima Christi. Annotationen. Fundament. Erste Woche. gr. 8° (XV u. 256 S.); II. Bd.: Zweite Woche. gr. 8° (XXIV u. 355 S.); III. Bd.: Dritte Woche. Vierte Woche. Liebe. Nachwort: Gott in allen Dingen. gr. 8° (XXII u. 442 S.) Freiburg 1938/40, Herder. RM. 5.60, RM. 7.20 u. RM. 8.20. — Man müßte eine neue Kategorie literarischer Würdigungsmöglichkeiten bauen, um diesen drei inhaltsgeschwellten Bänden den ihnen zukommenden Platz anzuweisen — so wie man auch das Exerzitienbuch des hl. Ignatius eigentlich nicht „unterbringen" kann. P.s Werk ist nicht Kommentar, der sich nur dienend hinter seinem Herrn einherbegibt, sondern Konstruktion im besten Sinn: sachlich als „Theologie" weit hinausgreifend über Ignatius (Theologie „anläßlich" der Exerzitien) in die Theologie der Schriftoffenbarung, formell als „Theologik" hinunterführend in die Herzmitte des „je größeren Gottes", aus der heraus erst alles einsichtig wird, was

an der Oberfläche des Exerzitienbuches und des geschriebenen Gotteswortes zu einem einzigen Ziel hindrängt: zur Offenbarung des immer Größerseins der Dreifaltigkeit in der Repräsentation durch den vernichteten Menschensohn in die Kirche hinein: und so für den Exerzitanten zum Aufruf der Teilhabe an dieser gottmenschlichen Repräsentation der Dreifaltigkeitsglorie im Dienst der Teilnahme an der Menschwerdung Gottes in dem Leib der Kirche. Darin nun enthüllt sich unseres Erachtens der in der Geschichte (der etwas beschämenden Geschichte!) der Exerzitieninterpretation erstmalige Wert dieses Werkes: hier wird wahrhaft „christliche", weil gottmenschliche Theologie und Aszese getrieben, „herabsteigende" Theologie im Sinn von Eph 4,9. 10, im Gegensatz zu allem areopagitischen „Aufstieg" des Fleisches in den „reinen" Geist. Und damit trifft dieser Kommentar, der seine genial willkürliche Unbekümmertheit um alles bloß „Historische" des Textes hinter einer scheinbaren Treue zum Text verhüllt, doch mit einer Treffsicherheit ohnegleichen das innerste Anliegen dessen, was Ignatius in seinem so ganz anders gearteten, abgetötet nüchternen und wortfeindlichen Stammeln auch sagen wollte. Es geht Ignatius und seinem gelehrten Kommentator nur um ein Einziges: um das Mysterium des Lebens Jesu in der Fortsetzung in mich selbst hinein, nämlich um die „Darstellung" der Präsenz dreifaltiger Glorie im Untergehen des eigenen Verschwindens in die „untersten Teile der Erde" (Eph 4,9), das ist in die sichtbare Kirche und ihren Gehorsam und ihren Dritten Grad der Demut. Im Dienst dieser Theologie stehen drei Dinge: die Logik der „Analogie", die Schrifterklärung, die Sprache.

Das ganze Werk ist eine Transposition der „*Analogia entis*" P.s in das Materiale der Schriftoffenbarung, wie sie von Ignatius zum Exerzitiensystem geformt wurde. Ohne das ständige Festhalten dieser konstruktiven Formalität bleibt alles, was in diesen drei Bänden gesagt wird, unverständlich. Von da her (so unerläßlich für ein wahres Verstehen der „herabsteigenden" Theologie echten Christseins dies auch ist) steht auch die Gefahr auf, der P. doch wohl manchmal erliegt: die Lust nämlich am funkelnden Spiel bloßer Kategorien und Formalismen, geboren aus der erstaunlich ausgebildeten Fähigkeit dialektischen Zerlegens. — Das Werk ist ferner wesentlich Schrifttheologie, nicht „geistige" Konstruktion und „himmlische Hierarchie", sondern demütig leibliches „Hören" auf das geschichtliche „Wort". Unterstützt von einer wiederum erstaunlichen Schriftbelesenheit, aber auch wiederum die Gefahr gebärend eines nicht nur kunstvollen, sondern stellenweise etwas verkünstelten Alexandrinismus. — Das Werk ist endlich in einer Sprache geformt, die man schon manchmal mit Befremden, wenn nicht mit Unwillen getadelt hat. Weitgehend mit Unrecht, will uns scheinen. Denn hier steht Sprache im Dienst einer theologischen Überzeugung und Zielsetzung. P. ist nicht „Philolog" im Sinn einer historisierenden Interpretation und einer gangbaren, „klassischen" Gedankenübertragung, sondern „Philo-log" im Sinne einer leidenschaftlichen Sucht, dem verschliffenen, schmierig gewordenen Wort durch Aufrauhen und Aufwerten wieder zu seiner tiefen Bedeutung zu verhelfen; darum ist „Wort" für ihn auch „Verhüllung" des zu Sagenden, hat die Funktion des „Bremsens" für das Denken; daher seine scheinbar „unbeholfene" Transponierung des schlichten Schrift- und Exerzitienworts in seine eigene Diktion.

Einen sachlichen Widerspruch wollen wir hier anmelden: zu P.s Interpretation des „Dritten Grades der Demut" (II, 180—185). Zuzugeben ist, daß schon die Textkritik für diese Stelle des Exerzitienbuchs Probleme aufgibt (vgl. Mon. Ign., Ser. II 1. S. 372 f.). Nach P. (II, 185) gipfelt die Exerzitientheologie im „Nichts mehr Wissen über Gleich oder Besser Seines Dienstes"; „dritter Grad" ist Sprung ins Nichtwissen, ins „Narrentum" mit Christus. Das beruht auf einer Übersetzung des Schlußsatzes von Exerz. Nr. 168, deren Richtigkeit wir energisch bestreiten. Das steht denn wohl auch im Gegensatz zur Theologik der Gesamtexerzitien, die der im „dritten Grad" sich im Höchstsinn vollziehenden Repräsentation der drei-

faltigen Glorie im vernichteten Christus doch den Endsinn der Teilhabe an der göttlichen Glorie zuerteilt: „teilzuhaben am letzten Selbst-Sinn Göttlicher Präsenz: da alle Präsenz Gottes zuletzt nur Gott Selbst zum Ziel und Sinn haben kann, in der reinen ‚Glorie' seines Da" (III, 394). Wie also sollte eben auf dem Höhepunkt dieser Repräsentation das „Nichtwissenwollen um Gleich oder Besser" eben dieser Glorie stehen? Dafür hat der auch von P. hochgeschätzte kleine Exerzitienkommentar des P. von Hummelauer (2. Aufl., Freiburg 1909, 44) eine klarere Antwort gegeben. Hugo Rahner.

Josef Sellmair, Der Priester in der Welt. 8° (282 S.) Regensburg 1939, Pustet. RM. 4.80, geb. RM. 5.80. — Der kritische Leser mag zu dem, was in diesem Buche gesagt wird, manche Vorbehalte machen, er mag in dem und jenem Punkte nicht mit dem Verf. gehen, trotzdem wird er nicht zögern, es ein bedeutendes Werk zu nennen. S. spricht hier nicht bloß im eigenen Namen, sondern im Namen ungezählter junger Priester, denen dieselben Fragen auf der Seele brennen, nur daß sie die Probleme nicht so klar zu stellen und noch viel weniger mit soviel weiser Mäßigung zu lösen wissen, wie es in diesem Buch geschieht. Denn das ist der ganz besondere Vorzug dieses Werkes, daß es trotz seiner schonungslosen Aufrichtigkeit, mit der es in alle Seiten priesterlicher Existenz hineinleuchtet, nie niederreißend, sondern immer aufbauend wirkt. Am allerbesten sind u. E. dem Verf. die Kapitel über die konkrete Lebensformung und das Stehen des Priesters in und zur modernen Welt gelungen. Das ist wirklich edelste *humanitas christiana*, die hier gelehrt wird, und niemand zweifelt, daß ein so gelebtes Priestertum für den heutigen Menschen einen der wirksamsten Erweise seiner göttlichen Herkunft darstellt. Nicht im gleichen Maße befriedigen die Abschnitte, in denen S. in mehr theoretischer Form über die christliche *humanitas* redet. Gerne geben wir ihm zu, daß das Humane, soweit darunter nur die ethische Seite verstanden wird, zum Wesensbestandteil christlicher und darum auch priesterlicher Heiligkeit gehört; soweit es aber auch noch die äußeren Bezirke der Kultur und Zivilisation umschließt, ist es doch ein sehr zeit- und individuellbedingtes Ideal. Der Priestertyp eines hl. Franz von Sales, Newman Sailer, Lippert besteht zweifellos zurecht, aber er ist in der Reihe der Priesterheiligen doch der seltenere. Ja es ist nicht einmal ohneweiters sicher, daß der „andere" Typ, den S. den „spiritualistischen" nennt, auf unsere Zeit geringeren Eindruck machte. Eher wäre man versucht zu glauben, daß Notzeiten wie die unsrige gerade eine Entwicklung in die „spiritualistische" Richtung bedingten (was dann freilich ebenso wenig die ausschließliche Berechtigung dieser priesterlichen Existenzform dartun könnte). Die wesentliche Existenzform des Priesters wird eben überhaupt nicht von seiner Stellung zu den menschlichen Kulturgütern her bestimmt. Vielmehr ist d i e s e bloß die jeweilig persönlich oder zeitbedingte Funktion der immer gleichen Wesensaufgabe des Priestertums, die rein übernatürlicher Art ist. Demzufolge scheint eine allgemeingültige Festlegung der priesterlichen Existenzform in den genannten Außenbezirken überhaupt nicht möglich. Doch S. schreibt ja keine aszetische Theologie des Priestertums, sondern spricht zur Priestergeneration einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Raumes, und darum darf er auch stärker unterstreichen, was ihm dafür notwendig scheint. Was wir an dem vielseitigem Werke noch ergänzt wünschten, ist eine theologischere Bearbeitung der in den ersten Kapiteln aufgeworfenen Themen: Mystische Idee des Priestertums, der Ort des Weltpriesters, Priester und Mönch. Die befriedigende theologische Lösung dieser Grundfragen böte dann

auch eine sichere Norm für alle später folgenden Einzelfragen priesterlicher Bildung und Lebensformung. Wertvolle Ansätze zu einer solchen theoretischen Unterbauung finden sich im ganzen Buche zerstreut.

Alles in allem können wir dem Autor nur danken für seine notwendige und mutige Tat. Sie hat nicht nur vielen Suchenden Halt geboten, sondern auch einen namhaften Beitrag zur theoretischen Klärung und Selbstbesinnung des Weltpriesters auf seine wesensgemäße Stellung im Gottesreich geliefert.

Dom. Thalhammer.

Marcel Viller und Karl Rahner S. J., Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß. 8° (XVI u. 322 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 7.80, geb. RM. 9.20. — In diesem Buch überschneiden sich zwei Gesichtspunkte der Gliederung, der aus tragenden Ideen und Einrichtungen wie Martyrium, Aszetentum, Jungfräulichkeit, Mönchtum genommene und das literargeschichtliche Prinzip, das den großen aszetischen Schriftstellern nachgeht. Der Bearbeiter begründet im Vorwort diese und andere „Unvollkommenheiten" des Werkes mit dem gegenwärtigen Stand der Forschung. Es soll deren Ertrag in Kürze zusammengefaßt, nicht absolut überboten werden. Eben durch die relative Vollständigkeit der Zusammenfassung auf engem Raum war aber, neben dem ersten Bande von Pourrat, La spiritualité chrétienne, schon der französische Viller etwas auf dem Gebiet der Geschichte des geistlichen Lebens Neues, und durch Rahners Bearbeitung ist das Buch zu etwas ganz Einzigartigem geworden: es ist ein wissnschaftlicher Führer durch die Probleme der Aszese- und Mystikgeschichte der alten Kirche und ihre Literatur, und zugleich eine sehr lesbare Darlegung dieser Geschichte, aus der jeder, der Interesse dafür mitbringt, sehr viel praktische Anregung schöpfen kann. Die Verdienste der Bearbeitung unter der ersteren Rücksicht hat B. Altaner in der Byzant. Zeitschr. 39/2 (1939) 447—450 als zuständiger Beurteiler voll anerkannt. Um zum zweiten nur eine Andeutung zu machen: gerade die Beobachtung, die Laien in der Geschichte der Theorie des inneren Lebens zunächst befremden kann, daß nämlich diese Theorie in der alten Kirche auffallend viel Zeitgebundenes enthält, von Klemens von Alexandrien angefangen bis zu Evagrius Pontikus und Augustinus, um nur diese zu nennen, ist eine praktisch fruchtbare Einsicht. Man sieht, wie vieles die Vorsehung auch auf dem Felde der theoretischen Erfassung und begrifflichen Darstellung des idealsten Strebens der allmählichen Entwicklung überlassen hat. Gerade daß diese Entwicklung herausgearbeitet wird, daß Begriffe, die heute auch in der aszetischen Fachliteratur in schlagwortartiger Allgemeinheit weitertradiert werden, wie das Paar *vita activa — vita contemplativa*, Dreistufenweg der Vollkommenheit u. ä., in ihrer Urform einmal unterschieden werden von den Stadien der späteren Entwicklung (die unter sich wieder sehr viele Besonderheiten aufweisen je nach den Schulen, die hier, in dieser Klarheit gewiß zum ersten Mal, auseinandertreten) ist die Hauptleistung des Buches.

K. Prümm S. J.

Die Offenbarungen der Margareta Ebner und der Adelheid Langmann. Hrsg. von Philipp Strauch. Ins Neuhochdeutsche übertragen von Jos. Prestel (Mystiker des Abendlandes, hrsg. von E. Benz und R. F. Merkel). 8° (183 S.) Weimar 1939, Böhlau. RM. 6.50, geb. RM. 8.—. Die Herausgabe der Offenbarungen der beiden deutschen Mystikerinnen des 14. Jahrhunderts besitzt ihre Bedeutung darin, daß sie aus einer Zeit stammen, in der man erstmals anfing,

seine religiösen Erlebnisse in der Muttersprache niederzuschreiben. — In der Übertragung ist besonderes Gewicht darauf gelegt, das Satzbild möglichst wenig zu verändern, um so die Urfassung getreu nacherleben zu lassen.

V. Naumann S. J.

Josef Kuckhoff, Johannes Ruysbroeck der Wunderbare (1293—1381). Einführung in sein Leben, Auswahl aus seinen Werken (Gestalten des christlichen Abendlandes 3). 8° (320 S.) München 1938, Kösel-Pustet. RM. 6.80. — Ruysbroeck hat Bedeutung als Mystiker und Aszetiker, als Anreger der „Devotio moderna" (vgl. Richstaetter, Thomas v. Kempen) und als Meister der deutschen Sprache — er schrieb alle seine Werke niederdeutsch. In der Einleitung lehrt uns K. Leben und Wirken Ruysbroecks aus seiner Zeit — Avignoner Exil der Päpste verstehen. Wir lernen seine Werke kennen, deren Inhalt kurz skizziert wird, die alten und neuen Ausgaben, seine Freunde und Lebensbeschreiber und Gersons Angriffe. Die kurze Zusammenfassung seiner mystischen Lehre wünschte man noch etwas klarer. Sehr dankenswert ist der Hinweis auf Ruysbroeck als aszetischen Lehrer. Dem Kapitel über des Meisters Sprache ist eine kurze Auslese der von ihm am häufigsten gebrauchten Ausdrücke mit Erklärung beigegeben. In der ins Hochdeutsche übertragenen Auswahl aus seinen Werken sind die schon mehr bekannten Schriften im allgemeinen übergangen. Die Auswahl enthält Aszetisches und Mystisches unter den Gesichtspunkten: Mensch und Gott, Nachfolge Christi, Erneuerung des christlichen Lebens, jedoch so, daß die einzelnen Schriften möglichst wenig zerrissen werden. Die ins Neuhochdeutsche übertragenen Stücke lesen sich im allgemeinen leicht; freilich glaubt man zu spüren, daß durch die Übertragung die Kraft der Sprache abgeschwächt wird, fühlt aber auch die Schwierigkeiten einer solchen Übersetzerarbeit. Wer Ruysbroeck kennen lernen will, hat in K. einen zuverlässigen Führer. Engelbert **Maaß** S. J.

Lili Sertorius, Katharina von Genua. Lebensbild und geistige Gestalt. Ihre Werke (Gestalten des christlichen Abendlandes 4). 8° (270 S.) München 1939, Kösel-Pustet. RM. 4.50, geb. RM. 6.30. — Über Katharinas Leben (1447—1510) und Werke haben wir nur eine einzige authentische Quelle, ihre 1551 veröffentlichte Biographie, in die viele ihrer Gesichte hineinverwoben und der der kleine auch von den Theologen sehr geschätzte „Traktat vom Fegfeuer" und der sog. „Dialog" als Katharinas Werke beigegeben sind. Katharina selbst hat nichts geschrieben. Ihre Gesichte wurden von zweien ihrer Freunde aufgezeichnet. Will man den echten Kern von Katharinas Persönlichkeit und ihrer Lehre erfassen, ist man auf Quellenscheidung durch psychologische und philologische Analysen angewiesen. Diese Arbeit hat Baron von Hügel unternommen, auf den sich die Verfasserin stützt (14). Danach sind die in der Lebensbeschreibung erzählten Gesichte und der „Traktat" Katharinas geistiges Eigentum, während der „Dialog" das Werk eines Kompilators ist; vgl. jedoch nun auch die Hinweise von P. Debongnie, Rev. d'Hist. Eccl. 41 (1940) 214. Jedenfalls zeigt der Dialog, von dem im vorliegenden Werk manche Kapitel ganz, andere in kurzer Zusammenfassung wiedergegeben sind, ein anderes Gepräge als die ausgewählten Kapitel der „Vita" oder als der „Traktat", der vollständig aufgenommen ist. Einzelne Schlußfolgerungen von Hügels, dem die Verfasserin meistens beipflichtet, wird man bezweifeln können z. B. „daß ihr (Katharina) das institutionelle und sakramentale Leben der Kirche sehr fern" und „für sie die heilige Kommunion allein von Bedeutung war", während „der Gedanke an die Opferfeier" ihr „ganz fern" ist.

Fast hat es den Anschein, als wäre Christus für Katharinas mystisches Leben bedeutungslos und Gott allein alles; „ganz gewiß erlebt sie das" (die Ekstasen bei der hl. Kommunion, die sie täglich empfing) „ohne Rückwendung auf die historische Erlösungstat" (57—59). Von größerer Bedeutung als diese Schlüsse ist die Tatsache, daß Katharina auf den hl. Franz von Sales und auf Kardinal Bérulle sowie auf die sog. „französische Schule" Einfluß ausgeübt hat, wenn auch die Verbindungslinien noch nicht bis zum Letzten aufgedeckt sind. E. M.

Carl Richstaetter, Thomas von Kempen. Ein deutscher Mystiker. Leben und ausgewählte Schriften. 8° (344 S.) Hildesheim 1939, Borgmeyer. — Dieses Werk gehört zwar nicht in dieselbe Sammlung wie die vorhin besprochenen, ist ihnen aber in Inhalt und Anlage ähnlich. In der Einführung gibt der Verf. kurz Aufschluß über die damals am Niederrhein entstandene Erneuerungsbewegung, „Devotio moderna" genannt. R. schreibt den Kartäusern, namentlich Heinrich Eger von Kalkar, dem Lehrer des eigentlichen Begründers des „Devotio moderna", Gerard Groote, einen größeren Einfluß auf diese zu als Ruysbroeck (18 f.). Thomas (geb. 1379 oder 1380, gest. 1471) lebte 72 Jahre fast ohne Unterbrechung im Augustinerkloster auf dem Agnetenberg bei Zwolle zwischen den Büchern, mit Lesen, Bücherschreiben und Kopieren beschäftigt. Dem Schriftsteller und seiner „Nachfolge Christi" widmet der Verf. je ein Kapitel. Je ein Kapitel handelt über Thomas von Kempen und Ignatius von Loyola sowie über Thomas und die neue Zeit. Aus den Werken werden drei Schriften ausgewählt, die Hubert Kroppenberg aus dem Latein in fließendes Hochdeutsch übersetzt hat: eine kleine mystische Schrift „Von der Erhebung des Geistes", „Das Rosengärtlein im Tale der Tränen", eine knappe Aszetik, vermutlich für junge Ordensmitbrüder bestimmt, und „Gebete und Betrachtungen über das Leben Jesu Christi", die sich größtenteils mit der Passion und dem glorreichen Leben des auferstandenen Heilands befassen und sich durch ihre Wärme auszeichnen. E. M.

Thomas von Kempen, Das Leben Meister Gerhards. Übersetzt und eingeleitet von Herbert Rüssel (Zeugen des Wortes 18). kl. 8° (71 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 1.20. — Diese biographische Schrift des Verfassers der „Nachfolge Christi" führt uns zu den Anfängen der Devotio moderna, deren Anreger Gerhard Groote ist. In der sehr lesenswerten Einleitung umschreibt der Herausgeber den Sinn der Devotio moderna als kraftvolle christliche Erneuerungsbewegung, ihre Aszese und Mystik als bürgerlich zum Unterschied von der aristokratischen des Hochmittelalters, und schließlich als Kulturbewegung des deutschen Frühhumanismus. Die Übersetzung ist auf den treuherzigen, warmen Ton gestimmt, der sich im lateinischen Original mit einer im Deutschen freilich schwer wiederzugebenden prickelnden Form verbindet. Auf ein paar Versehen sei hingewiesen: *Conversatio* wird stets mit „Bekehrung" übersetzt statt mit „Lebenswandel", „Umgang" (25. 32. 63 ff.). Der als Grootes Begleiter erwähnte Gerardus Calopifex dürfte Gerhard „Holzschuher" heißen (40). Nicht Ruysbroecks Fußschemel steht in diesem und im „zukünftigen Leben, sondern Groote wünscht R.s Fußschemel hier und dort zu sein (42); nicht „weil", sondern „obgleich er in der Kochkunst unerfahren" (44); nicht am Freitag, sondern am Donnerstag nahm Gr. die Reinigung seines Geschirres vor (46). Interessant ist, daß Groote das Wort vom „Rosenregen" der hl. Theresia v. K. J. bereits vorweggenommen hat (69). E. M.

Konrad Minkner, Die Stufenfolge des mystischen Erlebnisses bei William Law (1686—1761) (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 15). gr. 8° (163 S.) München 1939, Reinhardt. RM. 4.80. — William Law hat als der Verfasser der beiden Werke: A treatise on christian perfection (1726) und A serious call to a devote and holy life (1729) bis in das 19. Jh. hinein einen großen Einfluß im angelsächsischen Raum gehabt; Newman weiß sich ihm verpflichtet (Apologia pro vita sua, P. III, to year 1833) und der Stifter des Methodismus John Wesley bekennt, daß besonders durch das zweitgenannte Werk die Saat des Methodismus ausgesät wurde. Seit etwa 1733, der Zeit, wo Law mit den Werken des Jakob Böhme bekannt wurde, erscheint er als dessen Interpret, was sich besonders in der mystischen Färbung der Schreibweise kundtut. M. stellt sich nun die Aufgabe, auch in der Frühperiode von Law mystische Erlebnisse aufzuweisen, und so dessen ganzes Lebenswerk als von einer einheitlichen Linie durchgestaltet zu erweisen. Uns scheint diese Aufgabe nicht gelungen zu sein. Zunächst einmal vermißt man eine klare Bestimmung dessen, was in diesem Buch nach der Meinung M.s unter Mystik zu verstehen wäre. Die häufige Anführung katholischer Mystiker und ihre vergleichsweise Heranziehung zur Beleuchtung ähnlicher mystischer Erlebnisse bei Law würde erwarten lassen, daß von mystischem Erleben in dem von den katholischen Autoren allgemein angenommenen Sinn des unmittelbaren Berührtwerdens von Gott die Rede ist; das würde aber eine ganz andere Art der Untersuchung verlangen, die nicht aus der bloßen Ähnlichkeit literarischer Äußerungen schon die Tatsächlichkeit mystischen Erlebens für erwiesen hält. Wirklich mystisches Erleben scheint demnach bei Law in keinem einzigen Fall nachgewiesen. Anklänge in den Schriften Laws, die die Erfahrung mystischer Zustände vermuten lassen, halten sich ganz im Rahmen aszetischer, wenn auch gehobener und von innigem religiösen Gefühl durchdrungener Unterweisungen. Die Ähnlichkeiten mit Mystikern in Sprache und Ausdruck sind völlig erklärt durch die Tatsache, daß Law seit seiner Jugend ein eifriger Leser mystischer Schriften gewesen ist. (Vgl. S. 16 das Verzeichnis der von ihm gelesenen mystischen Autoren.) Das einzige, was uns nachgewiesen erscheint, ist die Tatsache, daß „er Gedankengut der verschiedensten Mystiker aller Zeiten ... verarbeitet hat" (145). V. Naumann S. J.

Evelyn Waugh, Saat im Sturm. Lebensbild des Edmund Campion aus der Zeit Elisabeths von England. Ins Deutsche übertragen von H. H. von Voigt. 8° (215 S.) München 1938, Kösel-Pustet. — W. beabsichtigt nicht, eine neue und erschöpfende Biographie des großen englischen Jesuiten zu bieten, sondern in packenden Worten dem englischen Volke und besonders seiner Jugend den Gelehrten, den Priester, den Helden und den Märtyrer vor Augen zu stellen. Diese Aufgabe hat das preisgekrönte englische Werk, das in kurzem mehrere Auflagen erlebte, vollkommen gelöst. Leider ist die deutsche Übertragung nicht ganz befriedigend ausgefallen. Ferdinand Maaß S. J.

Johannes Baur, Der Diener Gottes P. Josef Freinademetz S. V. D. 1852—1908. Das Leben eines heiligmäßigen Chinamissionärs. Dem Volke erzählt. 8° (96 S.) Varone (Trento) 1939, Missionshaus. RM. 1.—. Das sinnvolle Titelbild stellt den Kirchturm eines Gebirgsdörfleins dar im Schatten der hochragenden Dolomiten, auf der anderen Seite chinesische Pagoden und Bauformen; damit ist die Spannweite dieses Lebens angedeutet. Der gegenwärtige Spiritual des

Priesterseminars Brixen, an dem Freinademetz studierte, hat es auf Grund solider und reichlich fließender Quellen anschaulich und volkstümlich dargestellt. Eine Reihe interessanter Bilder ist beigegeben. A. Lorenz S. J.

Josef Kreitmaier S. J., Peter Lippert. Der Mann und sein Werk. Eine Umrißzeichnung. 2., verb. Aufl. 8° (152 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 2.—, geb. RM. 3.—. Ein Mitbruder, der 25 Jahre mit P. Lippert in München zusammenlebte, erzählt vom Lebenslauf und Wirken dieses gottbegnadeten Priesters. Der Verf. nennt sein Buch bescheiden eine „Umrißzeichnung". Es ist wahr, über P. Lipperts Innenleben und Persönlichkeit erfahren wir nur in kurzen Blitzlichtern Einiges und das in einem familiären Ton, der manchen Verehrern und Verehrerinnen des Verstorbenen in etwa mißfallen mag. Aber diese Lebensskizze war zunächst für die Ordensgenossen geschrieben worden und P. Lipperts Persönlichkeit wird ohne sein Leben in der Ordensfamilie, der er angehörte, kaum zu verstehen sein. Gerade durch dieses „aus der Schule Schwätzen" erfahren wir vom wirklichen P. Lippert vielleicht mehr als durch tiefgründige psychologische Studien. Engelbert Maaß S. J.

Der fließende Gottesjubel. Das Alltagsleben des Christen aus den Vollkommenheiten seines Gottes. Aufzeichnungen einer Franziskanerin, hrsg. von Bernardin Wild. 2. Aufl. 8° (330 S.) Würzburg (o. J.), Rita-Verlag. RM. 5.—. Die Gedanken dieses Buches sind nicht ausgeklügelt und in ein logisches System gebracht; es sind Herzensergüsse, hervorströmend wie die sprudelnden Wasser einer Quelle, gespeist aus der Hl. Schrift und der Liturgie, deren Hauptfesten die einzelnen Abschnitte folgen und deren Grundgedanken sie wiedergeben. Meist wird eine der drei göttlichen Personen redend eingeführt; das ist literarische Einkleidung, ohne daß deswegen das Buch als Mystik im strengen Sinn genommen werden will. Die Heilstatsachen und die christlichen Wahrheiten werden so vor unserer Seele lebendig und licht und mitreißend. „Fließender Jubel" auch wegen des leichten Flusses der Sprache, die die Verfasserin vorzüglich meistert. E. M.

Klemens Stehle, Katechismus der Werktagsheiligkeit für die christliche Familie. kl. 8° (82 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. —.90, Geb. RM. 1.75. — Das kleine Werk ist keine selbständige Arbeit, sondern ein Auszug und eine Zusammenfassung von M. A. Nailis größerem Buch „Werktagsheiligkeit" aus der Schönstätter Schule. Es ist eine Laienaszetik in Katechismusform. Auf engem Raum ist ein großer Stoff in übersichtlicher Ordnung untergebracht. Kein geringer Vorzug des Büchleins ist seine klare, edle Sprache. Als Vorlage für aszetische Kurse und zu Betrachtungspunkten ist es auch für den Priester sehr brauchbar. E. M.

Gisbert Menge, Im Ringen um Gott. Drei Grundlehren des inneren Aufstiegs. 8° (270 S.) Hildesheim 1939, Borgmeyer. — Das Buch enthält ansprechende Lesungen für weitere Kreise über drei Grundhaltungen christlicher Gesinnung: Demut, Abtötung und Edelsinn der Erdenwertung; gemeint ist die positive Einstellung zu den irdischen Gütern. Da gerade diese Grundlehren der christlichen Aszese heute vielfach verkannt werden, kann das auf Verstand und Willen und praktisches Tun ausgerichtete Buch höher strebenden Seelen von Nutzen sein. E. M.

Georg Feuerer, Begnadetes Leben. 8° (300 S.) Regensburg 1939, Pustet. RM. 4.20, geb. 5.20. — Eine vom Lebendigen her gesehene und das Leben wiederum gestalten wollende Theologie der Gnade, so könnte man am ehesten den Inhalt des neuen Buches von F., des letzten aus der nimmermüden Feder des nun Heimgegangenen, bezeichnen. Es gehört in die Reihe der Schriften, die um die Verwirklichung eines neuen theozentrischen Humanismus kämpfen. Das Wesen des Christlichen bewußt zu machen und die Vermählung von Menschsein und Christsein im Wachstum der Gnade aufzuzeigen, sind die beiden Grundanliegen des Buches. Es kann von ihm viel lebengestaltende Kraft ausgehen, soweit nicht die schwere und stark abstrakte Sprache seiner Wirkung Grenzen setzt.

D. Thalhammer.

Peter Kuderer, Im Heiligen Geiste. Kleine Theologie des Geistes Gottes. 8° (86 S.) Wien 1940, Herder. Geb. RM. 2.80. — Dieses Werk unterscheidet sich von der durchschnittlichen Heilig-Geist-Literatur dadurch, daß es auf die oft recht subjektiv anmutenden Spekulationen über die Gaben des Heiligen Geistes verzichtet. Dafür entwirft es auf biblischem Grunde ein eindrucksvolles Bild vom Wirken des Gottesgeistes. Die zahlreichen, besonders den Briefen des Apostels Paulus entnommenen Stellen werden nach den Gesichtspunkten: Der Heilige Geist in der Dreieinigkeit, in Christus, in der Kirche, in den Sakramenten, in Maria zusammengeordnet. Vorzüge des Buches sind: neben der soliden biblischen Fundierung die klare Disposition, der warme Ton, der es durchweht, und die Ausrichtung aufs Leben. Fragen könnte man, ob die beigebrachten Schriftstellen wirklich so für sich selbst sprechen, daß es häufig genügt, sie wörtlich anzuführen. Bei eingehender Erklärung dürfte allerdings die Einwirkung aufs Gemüt, die sichtlich angestrebt wird, etwas abgeschwächt werden. Als Vorlage für die Betrachtung sowie für die Predigt ist das Büchlein sehr fruchtbar.

Engelbert Maaß S. J.

Ida Friederike Görres, Des andern Last. Ein Gespräch über die Barmherzigkeit. 8° (116 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 1.90. — Die glänzend geschriebene, von reicher Erfahrung, reifem Urteil und echt christlichem Verstehen diktierte Schrift hat zwei Teile. Das Thema des ersten lautet: Die Barmherzigkeit „geht der Gerechtigkeit voran und vollendet sie; sie gab und gibt der Wohlfahrtspflege Anregung, Vorbilder und Ergänzung; sie beseelt, erhebt und verinnerlicht die Wohltätigkeit, sie erleuchtet und erzieht das Mitleid" (4). Der zweite Teil befaßt sich mit den Werken der „geistlichen Barmherzigkeit", die nach Art einer lebendig anschaulichen Katechese der Reihe nach vorgenommen werden. Durch die Dialogform wird erreicht, daß sich von den Verzeichnungen und Verzerrungen, die unter dem Namen Barmherzigkeit gehen, das Bild der unverfälschten Tugend umso plastischer abhebt. Der Leser wird mit Staunen inne, nicht nur wie wichtig die recht verstandene Barmherzigkeit ist, sondern auch welch weites Betätigungsfeld sich ihr heute noch öffnet. E. M.

Josef Staudinger, Das Jenseits. Schicksalsfrage der Menschenseele. 8° (398 S.) Einsiedeln/Köln 1939, Benziger. RM. 7.30, geb. RM. 8.30. — Es ist kein wissenschaftliches Werk, kein Predigtwerk und kein bloßes Erbauungsbuch und hat doch von diesen allen etwas. Von der Wissenschaft nicht bloß die gelehrten Anmerkungen; es geht auch auf Fragen ein, die nicht an der Oberfläche liegen. Mitunter möchte man noch etwas mehr, z. B. im Abschnitt über den

Tod, zuweilen auch weniger wie im letzten Abschnitt „Das Geheimnis der Auserwählung". An Predigten erinnert die Vorliebe für Rhetorik und Schilderung. Manche Partien sind erbaulich, nicht bloß im Ton, sondern wirklich das Gemüt anregend. Als Hilfsmittel für das Werk der Seelenrettung, wie es der Verf. gedacht hat, ist es wohl brauchbar. In einem Buch über das Jenseits möchte man auch etwas über das Fegfeuer finden. Das vermißt man. E. M.

Julius Tyciak, Erlöste Schöpfung. 8° (148 S.) Regensburg o. J. (1938), Pustet. RM. 2.50. — Inspiriert von Scheeben, östlicher Liturgie und Vätermystik, in hymnischer, doch verständlicher Sprache behandelt der Verf. das Thema: Die ganze Schöpfung, nicht nur der Mensch — ist von ihrem Anfang bis zu ihrer Vollendung in das Geheimnis der göttlichen Liebe gestellt. Alle ihre Ordnungen sind ein Abglanz des innertrinitarischen Lebens. Alle Dinge tragen seit der Menschwerdung das Bild Christi eingeprägt, auf das schon der Urstand des Paradieses hinweist. Diese Gedanken werden nicht in systematischer Darlegung entwickelt, sondern an Beispielen in Aufsätzen erläutert, die alle einen eucharistischen Ausklang haben, aber innerlich in losem Zusammenhang stehen. Die ersten fünf Kapitel (Paradies und Gottesreich, Des Königs Banner, Vom Gottesgeheimnis der Welt, Das Gotteskind und die Schöpfung, Kirche und Kosmos) befriedigen mehr als die folgenden, in denen sich der Verf. bemüht, die Evangelien, die Perioden der Kirchengeschichte oder einzeln Kunstepochen je einer der drei göttlichen Personen bzw. der ganzen Trinität zuzuweisen. Trotz manch schöner Gedanken empfindet man hier die Aufstellungen allzu konstruiert. E. M.

Max Kassiepe O. M. I., Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart. kl. 8° (97 S.) Kevelaer 1939, Butzon u. Bercker. — Diese, wie verschiedene Anzeichen verraten, rasch hingeworfene Schrift, faßt eine Reihe von unerfreulichen Erscheinungen zusammen, wie sie dem vielerfahrenen Volksmissionär begegnet sind und wie sie ohne Zweifel im aszetischen und seelsorglichen Leben der Gegenwart gelegentlich eine Rolle spielen: die Überbewertung von Elitegruppen, der „Liturgismus", die hyperkritische Haltung junger Priester, das Rütteln an der Andachtsbeicht, ein unwirklicher „Angelismus" gegenüber dem Eheproblem, eine unhistorische Idealisierung der Urkirche, das Wiederaufleben eines gewissen Quietismus. Jeder sieht, daß hier Wucherungen und Auswüchse bezeichnet sind, die aus der Wirklichkeit stammen, und jeder wird zugeben, daß im Vergleich mit ihnen eine robuste Frömmigkeit, die sich mit den überkommenen Formen begnügt, den Vorzug verdient. Indes sind mit einem solch primitiven Entweder-Oder, das mancher Leser als Facit des Büchleins festhalten wird, die Fragen nicht gelöst. Das Büchlein enthält zwar auch Ansätze zu einer wohlwollenden Beurteilung der religiösen Gesamtbewegung, an deren Rande die beklagten Erscheinungen liegen. Aber im Ganzen findet das gesunde Wachsen, das doch als Untergrund unter den Auswüchsen lebendig sein muß und das neben dem Bewahren des Überkommenen eine wichtige Funktion im kirchlichen Leben darstellt, darin nicht die entsprechende positive Würdigung. — Soeben, nachdem vorstehende Zeilen schon gesetzt waren, erschien im Echter-Verlag (Würzburg) eine zweite, erweiterte und verbesserte Auflage der Schrift (kl. 8°, 136 S., 1940), die auch den zuletzt berührten Mangel zu beheben sucht, besonders durch ein neues, wohlwollend berichtendes Kapitel „Verdienste der liturgischen Bewegung". J. A. Jungmann S. J.

PRÄMONSTRATENSISCHE FRÖMMIGKEIT UND DIE ANFÄNGE DES HERZ-JESU-GEDANKENS

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER FRÖMMIGKEIT, DER MYSTIK UND DER MONASTISCHEN BEWEGUNG

VON PROF. D. DR. GEORG SCHREIBER — MÜNSTER / WESTFALEN

1. Zur Quellenkunde

Noch fehlt es in der Ordensgeschichte an besonderen Untersuchungen, die den spezifischen Frömmigkeitsgehalt und die sakrale Hausmacht der jeweiligen Genossenschaften herausstellen. Dabei wirkte die kultische und volkskultische Devotion des Ordens stets auf die Parochianen ein, die ihnen in Konfraternitäten (Drittorden, Bruderschaften) oder auch seelsorglich in Pfarrei, Nebenkirche und Wallfahrtskirche zugeordnet waren. Dieses Zueinander des Monastizismus und der Gläubigen begab sich mit Kloster- und Kirchenpatronen, mit Festen und Segnungen, mit Lied und Hymnus, mit Skapulier und Gürtel. Dazu traten Schuldramen und Andachtsbild, Heiltum und Peregrinatio, Sterbezettel und Vorname. Wer den Friedhof der oberbayrischen Abtei Steingaden durchwandert, begegnet auf den Grabsteinen den bäuerlichen Taufnamen Norbert und Gilbert. Hier erfuhren die Parochianen ganze Generationen hindurch, bis auf unsere Zeit, die kulturelle Einwirkung norbertinischer Heiligen. Bis 1803 war Steingaden Prämonstratenserkloster[1]).

Derart erwuchs jedem Orden — bei aller Würdigung universaler Zusammenhänge — mehr oder minder ein besonderer Frömmigkeitstyp, der in die parochiale Umwelt irgendwie ausströmte. Diese Einwirkungen vollzogen sich auch dort, wo den geistlichen Genossenschaften eigene Pfarreien nicht vergönnt waren. Solche Einflußnahmen begaben und begeben sich mit dem Portiunkulaablaß und mit anderen Indulgenzen, mit der Wallfahrtspredigt des herbeigerufenen Kapuziners, mit dem Maurussegen, der am Schluß der Mis-

[1]) Das sind Fragestellungen, an denen die ordensgeschichtliche Forschung so gut wie achtlos vorübergegangen ist. Bei Max Heimbucher (Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche[3], Paderborn 1933/34) und Heribert Holzapfel (Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg i. Br. 1909) wird man keine einschlägigen Verweise finden. Für erste und allgemeinere Zugänge vgl. Georg Schreiber, Volksreligiosität im deutschen Lebensraum, bei G. Schreiber, Volk und Volkstum I, München 1936, 36—68, bes. 61 ff.; Derselbe, Deutschland und Spanien, Düsseldorf 1936, 520 im Register unter Orden; Franz X. Buchner, Volk und Kult, Düsseldorf 1936. Für die Franziskaner Ferdinand Doelle, Brauchtum des dritten Ordens in Deutschland: Volk und Volkstum I, 165—181. Für die Karmeliter siehe Aloys Schulte, Die große Ravensberger Handelsgesellschaft und die Pflege der kirchlichen Kunst: Archiv für Kulturgeschichte 26 (1935) 73—88. Für die Jesuiten Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 4 Bde, München-Regensburg 1907/1928; Andreas Schüller, Die Ignatius-Verehrung in der niederrheinischen Jesuitenprovinz: Annalen des hist. Vereins f. d. Niederrhein 115 (1929) 283 ff; Derselbe, Franz Xaverius im Volksglauben des Rheinlandes und Westfalen (17. und 18. Jahrhundert): Zeitschr. des Vereins f. rheinische und westfälische Volkskunde 29 (1932) 12 ff. Wertvolle Beobachtungen für das Aufklärungszeitalter bei Chrysostomus Schreiber, Aufklärung und Frömmigkeit (Abh. d. Bayr. Benediktiner-Akademie, Bd. 5), München 1940.

sion gespendet wird. In solchen Prägungen benediktinischer oder zisterziensischer, franziskanischer oder dominikanischer Herkunft machten sich der Wandel der Zeitalter, der Enthusiasmus der Gründung, das Wellental des Niedergangs, die Hochspannung der Reform, die Pflege der Heidenmission als frömmigkeitsbildende Elemente stets von neuem geltend.

Zur inneren Dynamik trat sodann jene fruchtbare Mitteilsamkeit, mit der die einzelnen Genossenschaften den Nachbarorden in Frömmigkeitsmotiven und in der ganzen Kulthaltung fortgesetzt beeindruckten. Man wurde schon früh auf diese Zusammenhänge aufmerksam. Schon der große und lang verkannte Geschichtsphilosoph Anselm von Havelberg († 1158) hat sich zur Wechselwirkung und Wahlverwandtschaft der *„viri religiosi"* geäußert. Er war ein begeisterter Anwalt des Augustinerchorherrentums, im besonderen — um dem Wortlaut des hochmittelalterlichen Papstprivilegs zu folgen — jenes *ordo canonicus, qui secundum Deum et beati Augustini regulam atque institutionem Premonstratensium fratrum* lebte[2]). Aber diese frohe Zugehörigkeit zu den weißen Kanonikern hinderte den weitgereisten Prämonstratenser keineswegs, die Erstanfänge und die Frömmigkeit anderer monastischer Gruppen empfänglich und bewundernd anzuerkennen. Das geschah im ersten Buche seiner Dialoge, also jener Unionsgespräche, in denen der größte Schüler Norberts die seltene und große Schau des abendländischen Mönchtums bietet. Hier wird die besondere Art von Camaldoli und Vallombrosa, aber auch der Glanz und die Leuchtkraft Citeaux' und von Bernhard von Clairvaux rühmend herausgestellt[3]).

Auch der Regularkleriker beeinflußte die Frömmigkeit des mittelalterlichen Mönches und des *populus christianus*. Diese sehr bedeutende Einwirkung des Chorherrentums wurde von der Forschung bisher stark unterschätzt. Für diese Zusammenhänge sollen heute mit Rücksicht auf die Prämonstratenser einige Beobachtungen angestellt werden. Sie betreffen gleichzeitig die Entstehung des Herz-Jesu-Gedankens, bei dem sich kanonikale und monastische Vorstellungen begegneten, um der Volksfrömmigkeit die Wege zu weisen.

Zunächst ein Wort über die Quellen. Die prämonstratensische Frömmigkeit des Barockzeitalters ist verhältnismäßig leicht abzulesen. Die Hand-

[2]) Michael Tangl, Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200—1500, Innsbruck 1894, 223.

[3]) Dialogi lib. 1 c. 10 wird zur Sonderstellung der Zisterzienser bemerkt: *Proinde in Burgundia, in loco, qui vocatur Cistercium, fere nostris temporibus surrexit alia nova congregatio monachorum, ab omnibus qui dicuntur et sunt monachi, ordine et habitu differens. Et quoniam virtute patientiae, et abiectione habitus, et regulae diligenti observatione, et sanctae paupertatis amore, et ardentissima religione alios praeeminere videntur et excellunt, innumeros suae religionis et formae imitatores habent.* PL 188, 1156. — Eine Untersuchung über den mittelalterlichen Brückenschlag zu anderen Orden ist erwünscht. Über Anselm von Havelberg und über andere Prämonstratenserschriftsteller aus der Frühzeit der Norbertiner vgl. G. Schreiber, Prämonstratenserkultur des 12. Jahrhunderts, wegweisendes Jahrhundert und ordensvergleichende Linien; Derselbe: Monastische Streitschriften des Hochmittelalters und die Prämonstratenser; Derselbe, Zur theologischen Prämonstratenserliteratur des 12. Jahrhunderts. Die drei Abhandlungen stehen im Druck in den Analecta Praemonstratensia 16 (1940); 17 (1941).

postille des Chorherrn Leonhard Goffine († 1719), des Steinfelder Professen und nachmaligen Pfarrers in Klarholz, Niederehe, Koesfeld, Wehr, Rheinböllen und Oberstein (Nahe), zeigt die enge seelsorgliche Verbundenheit mit den Parochianen seiner Zeit und darüber hinaus[4]). Andererseits weist, um ein anderes Zeugnis anzuführen, der Wieschristus, das Bild des gefesselten Heilands, auf eine starke Passionsfrömmigkeit der weißen Kanoniker. Es war jenes Bild, das vom Prämonstratenserkloster Steingaden 1732—1784 in der Karfreitagsprozession einhergetragen wurde. Auf die Initiative einer Bäuerin erbaute man darüber zunächst eine Feldkapelle (1739). Daraus erwuchs in der zweifachen Gestaltungskraft des Steingadener Konvents und der überragenden Künstlerpersönlichkeit von Dominikus Zimmermann eine der großartigsten Rokokokirchen der Welt. In diese wurde 1779 die *„imago gratiosa Christi flagellati in Prato, vulgo* in der Wies, *prope Steingaden"*, überführt. Dieses Gnadenbild wurde seitdem in zweihundert Kirchen und mehr aufgestellt. Es hat die Devotion des Volkes in Schwaben und Oberbayern tief beeindruckt[5]). Wieskapellen griffen selbst nach Franken über[6]).

Andere charakteristische Züge fanden sich ein. So weisen die süddeutschen Barockkirchen der Prämonstratenser in der Altarkomposition und im figürlichen Schmuck die starken eucharistischen Wellen auf, die der Frömmigkeit des Ordens eigentümlich sind. Mit den Andachtsbildern und mit den Erzeugnissen der hagiographisch-asketischen Literatur spiegelten sie noch in späterer Zeit den Kampf, die der Ordensgründer einst gegen die Tanchelmiten in Flandern führte[7]). Das Prämonstratenserstift Wilten verwahrt die Kopie eines Thesenbildes vom Jahre 1716, das von Elias Christoph Heiß in Augsburg in Schabmanier gestochen ist. Es zeigt Norbert, wie er in beglückter Schau zu einem Engel aufschaut, der ihm das Sanktissimum in der Monstranz reicht[8]). Gleichzeitig traten damals an Volksheiligen, die der Orden besonders pflegte, St. Johannes der Täufer und Johannes Evangelist stärker heraus. Man werfe nur einen Blick in die heutigen Innenräume von Steingaden und Rottenbuch. Weithin breitet sich der architektonische und plastische, zugleich der literarische Bilderatlas des prämonstratensischen Barock aus, um Ausdrucksbewegungen norbertinischer Andacht festzuhalten.

Dagegen ist die Frömmigkeitshaltung der prämonstratensischen Frühzeit schwerer aufzuhellen. In mehr als einer Hinsicht. Die Quellen fließen nicht so reichlich. Der Typ der Andachtsliteratur war damals noch weniger ent-

---

[4]) Über Goffine vgl. Léon Goovaerts, Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontrés, Bruxelles 1900, t. 4, p. 315 ss.; M. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche (= LThK) IV, 564.

[5]) H. Schnell, Wies[3], München 1938; J. B. Lehner: LThK X, 881; zur kultgeschichtlichen Stellung G. Schreiber, Wallfahrt und Volkstum, Düsseldorf 1934, 49.

[6]) F. X. Buchner, Volk und Kult 21.

[7]) Siehe Georg [Lienhardt], Ephemerides Hagiologicae ordinis Praemonstratensis seu quotidiana Sanctorum, Beatorum, opinione sanctitatis aut heroica virtute illustrium Nivei Instituti Alumnorum Memoria, acta et elogia in honorem Candidorum indigetum concinnata, piae venerationi iuxta ac sanctae imitationi in terra degentium summatim proposita notis criticis illustrata. Augustae Vindelicorum 1764. Siehe hier im Register unter Eucharistia.

[8]) Eine Abbildung in der Sammlung des Herrn Prälaten Michael Hartig in München, dem ich für Einsichtnahme zu danken habe.

tur jener Zeit, auch der geistlichen Dichtung, das charakteristische Gepräge gegeben. Es hat auch neue Ausdrucksbewegungen der Kunst vorbereitet, die es auf die Erlöserliebe des Schmerzensmannes absahen. An dieser Stelle sind allerdings allgemeinere Entwicklungslinien einzuzeichnen, um die prämonstratensische Frömmigkeit richtig einzuordnen. Hier ist weiter auszuholen.

Zur näheren Ergründung dieser christologischen Zusammenhänge mag man die künstlerische Darstellung des menschgewordenen Gottessohnes heranziehen. Mit dem Übergang vom christlichen Altertum zum Mittelalter wurde der Typ des Gotteshirten und das Abgarbildes, der dem altchristlichen Bilderkreis das stärkere Gepräge gibt, verlassen. Über den jugendlichen Christus der Buchmalerei der karolingischen Zeit drängte die Entwicklung zum Typ des *rex gloriae*. In Hoheit und Erhabenheit thront dieser König der Welt, meist zwischen Evangelistensymbolen. Gebieterisch tritt er in das Bogenfeld der Kathedralen von Arles und Chartres. Von dieser majestätischen Haltung weiß ebenso das Kruzifix des Braunschweiger Domes, erst recht jener Volto Santo von Lucca, der an der Pilgerstraße nach Rom und Jerusalem von Tausenden von Wallern als denkwürdige Begegnung empfunden wurde. Er war das hochragendste Kruzifix des Mittelmeeres, bei dem Wilhelm der Eroberer († 1087) den Eid schwor und das deutsche Dynasten in rheinischen Kirchen ansiedelten. Man weiß, es hat mit der Kümmernislegende eine sagenmächtige Entwickelung ausgelöst. Dazu kam noch die verwandte Sonderentwickelung der Majestas Kruzifixe in Spanien[17]). Allen diesen Darstellungen eignete die triumphale Note[18]).

Doch mit dem 13. Jahrhundert trat an den Platz jenes Königs, der in hoher und unwidersprochener Macht der Welt gebot, der leidende Erlöser. Die Krone des romanischen Herrschers wurde durch die Dornenkrone ersetzt. An Stelle des Suppedaneums trat der Nagel, der schmerzhaft beide Füße des Gekreuzigten durchbohrte. Blut und Wunden, Leid und das Opfer stellten sich in allem stärker heraus[19]).

Das waren neue Formgebungen der Kunst, die bereits in der Gedankenwelt des 12. Jahrhunderts vorbereitet waren. Die mächtig ausgreifende Gestaltungskraft der Gotik, die den Schmerzensmann so bewegt und ausdrucksvoll darstellte[20]), griff erfreut nach dem ideologischen Erbe der romanischen

[17]) Siehe für die Entwicklungen Hefele-Heuser, Christusbilder: Kirchenlexikon III (1884) 293—304; M. Trens, Las ‚Majestas' Catalanas y su filiación iconografica, Barcelona 1923; Gustav Schnürer und J. M. Ritz, Sankt Kümmernis und Volto Santo, Düsseldorf 1934; Karl Künstle, Christusbilder: LThK II, 939—941; Joseph Sauer, Kreuz: LThK VI, 242—254.

[18]) Feinere Unterscheidungen über zwei Grundströmungen bringt Robert Berger, Die Darstellung des thronenden Christus in der romanischen Kunst, Reutlingen 1926. Siehe hier besonders S. 205 das Nachwort von G. Weise: „Neben den antikisierenden Christustyp byzantinischer Herkunft tritt als Gegenspieler ein anderes Idealschema des thronenden Erlösers, das die Besonderheiten mehr linear-dekorativer Wiedergabe dem syrischen Kunstkreis und den in diesem vorherrschenden abstrakt-flächenhaften Tendenzen zu verdanken scheint. Von Anbeginn der mittelalterlichen Kunstentwicklung stehen sich im Abendland die beiden Richtungen gegenüber."

[19]) Gustav Schnürer, Kirche und Kultur II², Paderborn 1929, 517.

[20]) Von neueren Darstellungen vgl. besonders Géza de Francovich, L'Origine e la diffusione del crocifisso Gotico Doloroso: Kunstgeschichtliches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana II, Leipzig 1938, 143—261.

Epoche. Im Zeitalter Bernhards von Clairvaux und Norberts von Xanten wuchs für die Frömmigkeitshaltung das Menschliche am Gottmenschlichen bedeutender heraus. Auch Einflüsse der Ostkirche mochten an dieser Entwicklung teilhaben. Ihre Liturgie war an der *humanitas Christi* anscheinend nachhaltiger interessiert, als manche Forscher anzunehmen geneigt sind[21]). Dabei erschlossen sich im Abendlande die Kräfte des Gemüts zu jener zarten und innigen Schau, die christozentrisch gerichtet war.

Diese Strömungen bereicherten sich an der Vorstellung von Christus als dem Haupt des mystischen Leibes der Kirche. Die Idee vom *corpus Christi* als einer Liebesgemeinschaft hat gerade im 12. Jahrhundert eine nachhaltige Ausprägung erlangt. Sie gründete nicht nur in paulinischen und augustinischen Ursprüngen, die sich bei theologischen Schriftstellern der Folgezeit weiterleiteten. Darüber hinaus mochte dieser hochgemute Gemeinschaftsgedanke, was in der Geschichte der Frömmigkeit stärker betont werden müßte, am monastischen Erleben reifen, das sich mit elementarer Gewalt regte. Denn erst das 12. Säkulum sah eine eigentliche Mehrheit von Orden, wenn wir von der Sonderentwicklung des kanonikalen Elements absehen. Vorher war die benediktinische Observanz die maßgebende klösterliche Norm gewesen. Nun aber erlebte man mit Vallombrosanern, Kartäusern und Kamaldulensern, vorab mit den Prämonstratensern und Zisterziensern einen monastischen Frühling, wie ihn die Geschichte des Mönchtums noch nie gesehen hatte. In der Überfülle der klösterlichen Gründungen, die im Zeichen der Zwölfzahl (der Herr und die Zwölfboten) erfolgten, erblickte man mit Bernhard von Clairvaux, Otto von Freising, Anselm von Havelberg eine Mehrung des Reiches Christi, eine Durchblutung des Weinstocks und seiner Reben und in allem glückhafte Urstände des reformerischen Idealismus. Auch Ordensgegensätze, die hie und da in Episteln und Dialogen temperamentvoll aufflammten, änderten nichts an dieser geschlossenen Grundhaltung, die das Einheitliche, Verbindende, Ineinandergreifende machtvoll und großmütig betonte.

Dieses Moment der Vertrauensgemeinschaft und des Liebesbundes zeichnete sich bereits im monastischen Sprachgebrauch dieses empfindungsreichen Zeitalters ab. Nannte sich doch das meisterhafte Verfassungsstatut der Zisterzienser *Carta caritatis*. Man würdigte zum andern bei den Norbertinern und Bernhardinern die Bezogenheit der Ordenszönobien als eine organische Gliedschaft der Filiation. Zur Mutterabtei, die das heilige Feuer eines hochgemuten Enthusiasmus entfacht hatte, traten die aus ihr geborenen Tochterklöster. Das Ganze umschloß das einheitliche Band der Generalkapitel, das sich jedjährlich neu festigte. „*De generatione filiarum abbatiarum et de auctoritate capituli generalis*" handelte das dritte Kapitel dieser Urkunde der Liebe, jener neuen Gemeinschaftsform von Citeaux[22]). Das Gefühl

[21]) Eine aufschlußreiche Übersicht bringt dagegen Severianus Salaville, Christus in Orientalium pietate. Caput II: Ephemerides Liturgicae 53 (1939) 350—385, besonders über die Seitenwunde (§ III. Specialis ac frequens laudatio lateris Christi lancea transverberati: 357 sqq.).

[22]) Carta charitatis abgedruckt bei Chrys. Henriquez, Regula, constitutiones et privilegia ordinis Cisterciensis, Antwerpiae 1630, p. 36 und 58; bei Ph. Guignard, Les monuments primitivs de la règle cistercienne publiés d'après les manuscrits de l'abbaye de Citeaux. „Dixième vol. des Analecta Divionensia ou documents inédits pour servir à l'histoire de France et particulièrement à celle de Bourgogne, Dijon 1878, p. 80.

der gleichen trauten Verbundenheit zeigte sich bei den weißen Kanonikern. „Von Prémontré, das unsere Mutter ist, fließt das Heil, daß unser Orden sich stets verjüngt." So rühmt der geistvolle Prämonstratenser Adam der Schotte († nach 1180) die regenerierende Kraft des Stammklosters[23]). Und im Zeichen lebendig erfaßter Gliedschaft verglich der bildfrohe Homilet weiterhin die Gründung Norberts mit dem Brunnenquell, aus dem die Abteien wie die Bächlein strömen[24]). Es lag nahe genug, daß der gleiche Schriftsteller die Idee einer Gliedschaft, die um Christus als ihr Haupt weiß, nicht nur auf die Kirche bezog. Er dehnte sie auf die prämonstratensische Gemeinschaft aus[25]).

So floß viel Zartes, Weiches, Inniges, Familiäres in die Haltung des Monastischen. Das waren neue Klänge, die im Grunde genommen ältere Vertraulichkeiten der Filiation und Gebetsverbrüderung wiederaufnahmen. Hartes und Herrisches trat jedoch zurück, das die kluniazensische Reform bei allen ihren Vorzügen unzweifelhaft heraufgeführt hatte. In den Beziehungen der burgundischen Zentrale zu den nachgeordneten Abteien, die zuweilen mehr vom Dynasten als vom Konvent her reformiert wurden, war das Herrschaftsprinzip für das Lebensgefühl des 12. Jahrhunderts zweifelsohne übersteigert. Das bewiesen die unausgesetzten Streitigkeiten jener Tage, von denen die kluniazensische Lebenssphäre wußte[26]).

Anregung zur Entfaltung einer trauten Christusmystik ergab sich selbst aus dem kriegerischen Zeitgeschehen. Die Kreuzzüge, in vielem nach L. Rankes Wort bewaffnete Wallfahrten, haben diese christozentrischen Strömungen zum Teil ausgelöst, zum Teil gesteigert. Wandten sich doch die Sehnsüchte des Abendlandes für Jahrhunderte nach dem Hügel von Golgatha und nach dem *sepulcrum Domini*. Herrschaftliches Kreuzrittertum und büßende Pilgerfahrt, Dynastisches und Sakrales, Entsagung und Abenteuerlust traten zueinander. Dabei überdauerte die Tätigkeit des Wallers die politische Aktion. Als Akkon 1291 fiel, gewannen die Itinerarien und die Xenodochien für die Jerusalemfahrer nur eine erhöhte Bedeutung. Dabei bereicherte sich, um das stille pfarrliche Leben jener Zeit zu streifen, das religiöse Gemeinschaftsbewußtsein der Gläubigen. Es mochte der Gedanke der opferwilligen Gliedschaft wachsen, wenn *cruciferi* und *peregrini* auszogen und wenn sie freudig begrüßt heimkehrten und friedlich in das Gotteshaus eingeleitet wurden. Auch die *Circumstantes*, die Sippe, die Siedlungsgemeinschaft, die Parochianen wurden innerlich ergriffen, wenn die Weihe der Ausziehenden wie die Segnung der Zurückkehrenden statthatte. Sie beteiligten sich als „*secta*", als „*sequela*", und wie immer der Sprachgebrauch des Gefolges lautete an der Oblationsspende, die mit der Pilgerbenediktion unzertrennlich verknüpft war[27]).

---

[23]) „*Cum in ecclesia Praemonstratensi, quae mater est nostra, salubria instituuntur, ut ipse ordo reparetur.*" De Tripartito Tabernaculo. Prooemia (PL 198, 616).

[24]) „*Nonne velut quidam fons est ecclesia Praemonstratensis; caeterae vero eiusdem ordinis ecclesiae sic ab ea dimanant, ut a fonte rivuli.*" Ebd. (PL 198, 612).

[25]) Sermones, In Dominica infra octavam nativitatis Domini (PL 198, 355 sq.).

[26]) Achille Luchaire, Manuel des institutions françaises. Période des Capétiens directs, Paris 1892, 93 ss.; G. Schreiber, Kurie und Kloster II, im Register unter Kluniazenser.

[27]) A. Franz, Benediktionen II, 282 ff.; G. Schreiber, Kirchliches Abgabenwesen an französischen Eigenkirchen aus Anlaß von Ordalien: Zeitschrift der

Diese *peregrinatio Hierosolymitana* griff somit in ihren Auswirkungen über die Jahrhunderte. Sie hat dabei, was noch wenig von der Forschung herausgestellt ist, die Geschichte der Frömmigkeit, auch der Ordensfrömmigkeit, tief beeindruckt. Diese Einwirkung vollzog sich in Gelübde und Stiftung, in Bußwesen und Ablaß, bei Begräbnis und Kirchenbau. Darum wußten auch die sich anreichernden Heiligtümer und die erstarkende Gruppe der Mirakelberichte. Wiederum zeigen die Grabdenkmäler jener Zeit, wie im prämonstratensischen Ilbenstadt, den Jerusalemfahrer, den man mit dem Zeichen des Kreuzes bestattete. Zudem gefiel man sich in der Nachbildung des Heiligen Grabes. Es war um 1160, als erstmalig im Bistum Eichstätt der Palästinapilger Dompropst Walbrunn eine Heilig-Grab-Kapelle erbaute[28]). Dasselbe berichtet die zu Beginn des 12. Jahrhunderts entstandene ältere Fassung der Konradsvita für Konstanz. Bischof Konrad (934—975) habe bereits in einer dem hl. Mauritius geweihten Kirche ein Heiliges Grab anbringen lassen[29]). Auch strömten neue Motive in das Lied und die sonstige Vorstellungswelt und Ausdrucksform des Beters (Ezzolied, Kreuzlied Walthers von der Vogelweide, Longinusmotiv). Kreuzzugsheilige wie Achatius, Blasius, Erasmus, Barbara, Katharina, siedelten sich an. Bald verdichtete sich die Nothelfergruppe. Eine Kreuzzugsfrucht war auch der bedeutende südfranzösische Kult der hl. Maria Magdalena, der nach G. Morin, G. de Manteyer und E. Vacandard nicht vor 1150 nachweisbar ist[30]).

Dazu verband sich die Palästinafahrt mit der Überlieferungsgeschichte zahlreicher Gnadenbilder. Die levantinische Herkunft ward gern erwähnt. Dabei wurden auch die Pilgerstraßen der Donau berührt, die ostwärts führten[31]). Das Palästinaerlebnis trug überdies im Ablauf mittelalterlicher Frömmigkeitswellen heilige Akzente in die Landschaft, wenn es Kreuzweganlagen schuf, die sich Hügel und Berge hinanzogen. Dabei wurden manche Bergspitzen mit einer Dreiheit der Kreuze gekrönt. Vor den Toren städtischer Siedlungen entwickelte man förmliche Kalvarienberge, die oft eine Vielheit von Kapellen mit sich führten. Verwandte Motive breiteten sich aus, bei denen sich Palästinensisches mehr oder weniger einsprengte: Christus als Schmerzensmann (Erbärmdechristus, Misericordia, Imago pietatis, in Deutschland seit dem 14. Jahr-

---

Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 36, Kanonist. Abt. 5 (1915) 414—483; Derselbe, Wallfahrt und Volkstum 4 ff. — Das reiche Material der französischen Traditionsnotizen ist noch nicht aufgearbeitet. Auch zahlreiche Vereinbarungen zwischen dem Kloster und dem Eigenkirchengeistlichen sind hier durchzuarbeiten. Sie sind sehr ergiebig.

[28]) F. X. Buchner, Volk und Kult 16.

[29]) Konrad Beyerle, Die Geschichte des Chorstiftes und der Pfarrei St. Johann zu Konstanz. Freiburg i. Br. 1908, 2 f.

[30]) Hans Hansel, Zur Geschichte der Magdalenenverehrung in Deutschland: Volk und Volkstum I, 269 ff.

[31]) Romuald Bauerreiß, Sepulcrum Domini. Studien zur Entstehung der christlichen Wallfahrt auf deutschem Boden, München 1938. Bauerreiß hat allerdings das palästinensische Motiv überschätzt, wenn er das Grab des Herrn mehr oder minder zum Ausgangspunkt der deutschen Wallfahrten, einschließlich der Hostienwallfahrten, ja selbst der Marienwallfahrten gemacht hat. Gegen diese einseitigen Formulierungen hat mit guten Begründungen Stellung genommen F. X. Buchner, Das Heilige Grab im Frühmittelalter: (Eichstätter) Klerusblatt 20 (1939) 502—504; 513—514.

hundert), Christus in der Rast (seit dem ausgehenden Mittelalter), der Ölberg, dem oft in der Szenerie das Stadtbild Jerusalem beigegeben wurde, Sieben Schmerzen Mariens, die Drei oder Sieben Blutvergießungen des Herrn, die Sieben Fußfälle usw.[32]).

So fanden Kreuzzugs-Energien in Frömmigkeitsäußerungen dieser Art noch lange eine leuchtende Spur. Im Barock erfuhren sie geradezu eine Neubelebung. Natürlich wurden solche, in der Wurzel palästinensische Ausdrucksgebungen des Frommen und des Volksfrommen von anderen Ausgangspunkten unterstützt. Die Mehrgliedrigkeit der Motive macht sich in diesen Bereichen immer wieder geltend. Betrachtet man dabei die Kette der Jahrhunderte, in denen die mittelalterliche Passionsfrömmigkeit verströmte, so gab sich das 12. Säkulum als besonders zukunftsmächtig. Es hat die Beziehungen zum Heiligen Lande mehr als seine Vorfahren und Nachfahren aufgenommen. Das tritt auch in der Kennzeichnung heraus, mit dem man dieses Säkulum als das Zeitalter des hl. Bernhard von Clairvaux anspricht. Dieser tiefinnige Christusmystiker hat die Kreuzzugsidee sicherlich wie wenig andere gefördert, auch wie man weiß, vom politischen Raum her (Kreuzzugspredigt, Templer, Portugal mit der wesentlich von Bernhard getragenen Erhebung zum Königreich und mit seiner antisarazenischen Front)[33]). Nun ist die bernhardinische Passionsfrömmigkeit oft berührt, von E. Vacandard[34]) wie von S. M. Deutsch[35]). Dagegen ist die namhafte Bedeutung der norbertinischen Frömmigkeit für dieses wegweisende Entwicklungsalter kaum herausgestellt. Dabei münden diese Prämonstratenser, der zweite große neue Orden jenes Zeitraums, in die palästinensische Linie ganz betont ein. Jedenfalls erheben bemerkenswerte Quellenzeugnisse ein Anrecht auf nähere Betrachtung.

Man greife nur zu Anselm von Havelberg. Er schildert dort, wo er sich im Eingang der Dialoge der Entwickelung des Mönchtums zuwendet, die abendländische Entfaltung der Norbertiner. Er zählt die europäischen Provinzen auf. Aber einen eigenen Satz widmet er, um die ganze Bedeutung dieser Vorgänge mit Rücksicht auf Pilgerfahrt und Kreuzzuggeschehen herauszustellen, der stolzen Verzweigung seines Ordens zum Heiligen Lande. *Extendit et am palmites haec eadem sancta societas in partes orientis: Nam in Bethlehem una et in loco, quem vocant S. Habacuc, alia congregatio est*[36]). Zwischen 1136—1145 waren dort die drei Stifte St. Habakuk, St. Samuel und Bethlehem gegründet worden[37]).

[32]) Für die Entwicklungen vgl. R. Bauerreiß, Pie Jesu, das Schmerzensmann-Bild, München 1931; Derselbe, Erbärmde: LThK III, 737 f.; F. X. Buchner, Volk und Kult 15 f.; G. Schreiber, Wallfahrt und Volkstum 16 und 290, im Register unter Jerusalem; Derselbe, Deutsche Bauernfrömmigkeit, Düsseldorf 1936; Derselbe, Deutschland und Spanien 521, im Register unter Palästina; L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1936, 38 ff. 218; B. Mathias und J. Scheuber, Kreuzweg: LThK VI, 261—265.

[33]) G. Schreiber, Mönchtum und Wallfahrt in ihren Beziehungen zur mittelalterlichen Einheitskultur: Historisches Jahrbuch 55 (1935) 160 ff. bes. 174.

[34]) Vie de Saint-Bernard, abbé de Clairvaux[3], Paris 1897, t. I, besonders p. 482 mit der Feststellung: „Bethléhem et le Calvaire formaient le sujet le plus habituel de sa méditation." — Die 4. Auflage (Paris 1910) ist uns nur mit dem 2. Bde zugänglich.

[35]) Herzog-Hauck, Real-Enzyklopädie f. prot. Th. u. K. II[3] (1897) 623 ff.

[36]) Dialogi l. 1 c. 10 (PL 188, 1155). [37]) M. Heimbucher, Orden I[3], 438.

Nicht minder deutlich bricht die palästinensische Note in jener Vision auf, die die Vita Norberts der Erwählung des Ortes Prémontré zum Jahre 1121 mitgibt:

„Als nun eine große Zahl Brüder mit Vater Norbert vereinigt war, mußte ein bestimmter Ort für ihr Unterkommen eingerichtet werden. Der Ort lag nämlich in sehr wilder Gegend und war gänzlich unbebaut, von Gebüschen und Sümpfen und anderen Unbequemlichkeiten bedeckt ... als dort der Mann Gottes mit seinen Begleitern verweilte und den Trost Gottes erwartete, erschien nach gemeinsamem Gebete einem (der Brüder) eine hinlänglich deutliche und klare Offenbarung. Als er diese dem Manne Gottes berichtet hatte — er habe nämlich an einer Stelle jener Örtlichkeit unsern Herrn Jesus Christus in einer Vision gesehen, über welchem sieben Sonnenstrahlen von wunderbarer Klarheit glänzten, und von vier Seiten eilte ein große Menge von Pilgern mit Ranzen und Stäben herbei, welche wieder abzogen, nachdem sie ihren Heiland mit gebeugtem Knie angebetet und seine Füße geküßt hatten —, da dankte der Gottesmann dem Herrn, rief Bartholomäus, den Bischof von Laudunum herbei und ließ, nachdem der Grund gegraben und geweiht war, die Kirche aus geweihten Steinen gründen“[38]).

Dieser Bericht zeigt mehr als alles andere, wie weit die Christusmystik bereits in die Gründungsgeschichte des Ordens eingebaut wurde. Dieser mirakulöse Fundationsbericht des Mutterklosters wurde natürlich in der Genossenschaft getreu überliefert und unaufhörlich gelesen. Er wirkte mit der ganzen Überredungsgewalt des Visionären. In diesem verkörperte sich mehr als in manchen anderen Ausführungen das Ehrfürchtige und die Hoheit des Wiegenzeitalters dieser Genossenschaft. Inhaltlich dürfte diese Schilderung von Pilgerberichten beeindruckt sein, die die Jerusalemfahrt betrafen. Mehr als eine Pilgerreise mochte tiefe Ergriffenheiten mit sich führen, wenn sich das innere Auge an den heiligen Stätten Palästinas öffnete. Und zu allem strömt in diesem Gründungsbericht, um ihn noch eindrucksvoller zu machen, eine geheimnisvolle Zahlensymbolik. Es regte sich jene Vier- und Siebenzahl, in der sich Biblisches, im besonderen Apokalyptisches mit dem Volksglauben von Nationen und Stämmen begegnete.

Einwirkungen aus dem Heiligen Lande traten für die norbertinische Frühzeit auch sonst heraus. Man mag nur des heiligen Prämonstratensers Gilbert von Neufontaines gedenken († 6. 6. 1152). Er hatte sich unter Ludwig VII. von Frankreich an der Kreuzfahrt beteiligt. Sein Name verbindet sich mit der besonderen Betreuung der Prämonstratenser-Nonnen und mit der weißen Farbe ihrer Tracht. Er gründete 1150 das norbertinische Frauenkloster Aubeperre, dessen erste Vorsteherin — in der Nachwirkung des Eigenklosterwesens und des Sippengedankens — seine Gemahlin Petronilla und seine Tochter Pontia wurden. Er errichtete ebenso das Herrenstift Neufontaines (Neuffon), als dessen erster Abt er wirkte[39]). Die Erinnerung an den volks-

[38]) Nach der Übersetzung von G. Hertel, Leben des heiligen Norbert, Erzbischofs von Magdeburg (Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, 2. Gesamtausgabe, 12. Jahrhundert, 16. Bd.), Leipzig 1895, S. 38 f. — In der Prämonstratenserliteratur (Alfons Žák, Der heilige Norbert, Wien 1930, S. 49 f.) ist die frömmigkeitsbildende Kraft dieses Gründungsberichtes noch nicht behandelt. Vgl. dazu G. Schreiber, Wege zu Christus in der mittelalterlichen Frömmigkeit: Sanctificatio Nostra 11(1940).

[39]) W. Deinhardt, LThK IV, 495; D. H. Kerler, Die Patronate der Heiligen. Ulm 1905, 11.

tümlichen Pilger[40]) hat sich auch in der Ikonographie lange behauptet. Ein Klauberstich des 18. Jahrhunderts zeigt zu Füßen des Heiligen einen Türken, der in seiner Rechten ein Blatt hält, das die Inschrift „Palaestina" zeigt[41]). Noch ein Stich des 18. Jahrhunderts, der in Prag bei Bohmanns Erben ausgegeben wurde, bringt den bärtigen Wallfahrer mit dem Pilgerstab[42]).

Noch stärkere Beziehungen zum Heiligen Lande schuf Emerich (Almerich), der erste Vorsteher der Prämonstratenserabtei Gottesgnaden, die 1131 auf Anregung von Norbert gegründet wurde. Innozenz II. betraute ihn mit der Verkündigung des Wortes Gottes in Palästina. Bernhard von Clairvaux hatte sich nicht getraut, eine Niederlassung der Zisterzienser in dem neuen christlichen Königreich Jerusalem zu gründen, mit Rücksicht auf das ungesunde Klima und ob der Einfälle der Sarazenen. So blieb die Bitte des Königs Fulko (1131—1143) unerfüllt, der gern eine zisterziensische Niederlassung in seinem Lande sah. Aber zum Ersatz empfahl Bernhard der Gattin Fulkos, der Königin Melisende, die Prämonstratenser. Man solle Christus in diesen Ordensleuten aufnehmen; denn um Christi willen — ein Vorgriff auf spätere Ausführungen der franziskanischen Zeit — unternehmen sie die Pilgerfahrt[43]): *Imo Christum in eis suscipite, qui est causa peregrinationis eorum.* Emelrich wurde Abt des 1137 gegründeten und bei Anselm von Havelberg erwähnten Klosters von St. Habakuk. Im Jahre 1152 wurde er Bischof von Sidon.

Aber die Konturen des Heiligen Landes sollten sich noch bedeutsamer abzeichnen. Im Jahre 1187 begab sich die furchtbare Niederlage der palästinensischen Christen, in der Schlacht von Hattin bei Tiberias. Sie riß auch das Kloster St. Habakuk ins Verderben. Ein Teil der Kanoniker floh, ein anderer fiel unter dem Schwert. So erwuchsen der jungen Genossenschaft ausgerechnet in Palästina die ersten Blutzeugen. Wo immer aber Orden gegründet wurden, erstrebten sie nicht nur Reform, Verinnerlichung, Ausbreitung und Einwirkung auf die Umwelt. Darüber hinaus regten sich immer wieder Sehnsüchte, die nicht nur nach der Missionspredigt, sondern auch nach dem Martyrium griffen. Es wäre erwünscht, daß die Forschung das Martyrium in seiner Bedeutung für die Frömmigkeitsgeschichte der Orden und der Parochianen stärker herausarbeitete. Jene Franziskaner, die 1220 in Marokko den gesuchten Märtyrertod erlitten, mehr noch jene 26 japanischen Märtyrer der Sozietät Jesu, die 1598 in Nagasaki den Kreuzestod starben, haben tiefere Spuren hinterlassen. Letztere in einem größeren Ausmaß, da sie am Vorabend der Barockkultur gemartert wurden. Jene expressionistisch fühlende Zeit hat ihr Gedenken in Fresken der deutschen Jesuitenkirchen und in Andachtsbildern von Augsburger Stechern lebendig festgehalten.

---

[40]) Schutzpatron für Erweckung totgeborener Kinder, Patron der unfruchtbaren Frauen; vermehrt die Frauenmilch. Da er selbst verheiratet war, legt er nach dem Volksglauben auf die Ehe einen besonderen Segen. Kerler 250. 374.

[41]) Sammlung Michael Hartig in München. Es zeigt gleichzeitig einen christlichen Ritter und eine Kampfszene zwischen Christen und Sarazenen.

[42]) Sammlung Michael Hartig in München. Das Blatt ist ein Original-Farbstich aus Abbildungen und kurzgefaßten Geschichten verklärter Diener und Freunde Gottes VII, Prag 1822.

[43]) Ch. L. Hugo, Sacri et canonici ordinis Praemonstratensis annales II, Nanceii 1734—1736, 735. Vgl. dazu Franz Winter, Die Prämonstratenser des zwölften Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das nordöstliche Deutschland, Berlin 1865, 113 f.

Derart wurde im 12. Jahrhundert die Vorstellungswelt der Prämonstratenser vom Heiligen Land her bedeutsam beeindruckt. Sie nahm starken Anteil an der überströmenden Fülle von Eindrücken und Anregungen, mit der sich damals das Heilige Grab und die neugewonnenen Gebiete zwischen dem Euphrat und der ägyptischen Grenze um El Arisch dem Abendland mitteilten. Dadurch, daß sie eigene Niederlassungen an den heiligen Stätten unterhielten, erwiesen sich die weißen Kanoniker sogar den Zisterziensern überlegen. Es ziehen sich von dem palästinensischen Interesse Prémontrés Entwicklungslinien, die zu zwei anderen Ordensstiftern führten, in deren Entschlüssen das Heilige Land von höchster Bedeutung wurde: Es waren Franz von Assisi und Ignatius, die der Pilgeridee ihren Tribut zollten. Auch sonst wurde die monastische Bewegung des Abendlandes durch das Sarazenenmotiv, später durch das Türkenmotiv tief beeinflußt[44]).

Nach allem reiften an der Jerusalemfahrt des Hochmittelalters neue Vorstellungsreihen und starke Stimmungsgehalte. Sie haben für die profanen Bezirke des Lebens viel männlich Kühnes und Heldisches ausgebreitet. Man werfe nur einen Blick in das altfranzösische Heldenepos und in die Geschichte des Gral und der Heiligen Lanze[45]). Man höre nur auf die Kreuzzugslieder, die heute noch durch die Straßen von Barcelona hallen. Im religiösen Bereich mochten sich diese Einwirkungen noch bedeutsamer einlassen. Kontemplativ-mystische Neigungen wurden zweifelsohne gestärkt.

Aber auch weichere Regungen des Menschlichen und Freundschaftlichen fanden Einlaß, wenn die *humanitas Christi* vor dem geistigen Auge des Beters stärker heranwuchs. Für den Pilger, der in Jerusalem bestimmte latreutische Akte setzte[46]), wurden die Züge jenes leidenden Heilandes sichtbar, der auf der *via dolorosa* als Entsühner und Mittler, aber auch als Freund und Bruder einherschritt. Wenn weiter die Erinnerungsstätten in Bethlehem und Nazareth besucht wurden, wuchsen für den Besucher familiäre Elemente stärker heraus, das Verhältnis von Mutter und Sohn, die Verwandtschaft des Herrn, die heilige Sippe. Der warme erzählerische Zug biblischer Apokryphenliteratur wurde zum landschaftlichen und persönlichen Erlebnis. Die legendarische Überlieferung von der Nachkommenschaft der hl. Anna (bereits bei Haimo von Halberstadt † 853; bei Petrus Comestor um 1179;

---

[44]) G. Schreiber, Das Türkenmotiv und das deutsche Volkstum, bei G. Schreiber, Volk und Volkstum III, 9—54; Derselbe, Deutschland und Spanien 519 und 525, im Register unter Mauren und Türken; Derselbe, Türkenkriege: LThK X, 338.

[45]) Anton E. Schönbach, Das Christentum in der altdeutschen Heldendichtung, Graz 1897, 264, im Register; C. Josef Merk, Anschauungen über die Lehre und das Leben der Kirche im altfranzösischen Heldenepos (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie, H. 41), Halle a. S. 1914, bes. XVI ff.; Konrad Burdach, Der Gral (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. 14), Stuttgart 1938, bes. 379 ff.

[46]) A. Baumstark, Abendländische Palästinapilger des 1. Jahrtausends und ihre Berichte, Köln 1906; Paul Riant, Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps de croisade, Paris 1865; Tables, Paris 1869. Letzteres vgl. besonders für das 12. Jahrhundert, für das die wertvollen skandinavischen Pilgerberichte flüssig gemacht sind. Für das spätere Mittelalter siehe besonders Reinhold Röhricht und Heinrich Meißner, Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande, Berlin 1880.

in der Legenda aurea) konnte sich kräftigen, um im späteren Mittelalter die Richtung in das Sippenbild zu nehmen [47]). Wiederum wuchsen an den Passionsreliquien, deren Schätzung in den Kreuzzügen eine wesentliche Steigerung erfuhr (Auffindung einer heiligen Lanze in Antiochien, Erwerb von Reliquien in Konstantinopel, Palästina und überhaupt im vorderen Orient), die Gefühle des Mitleids, der Dankbarkeit, der Bewunderung und der gläubigen Verehrung. So weiß uns das altfranzösische Heldenepos mit seinen verschiedenen Verzweigungen zu berichten, daß der Pilger noch die Sessel erblickte, die Jesus und die Apostel beim Abendmahl einnahmen. In diese setzten sich Karl und seine Pairs. Diese nationalen Heldenlieder ruhten und rasteten also nicht, bis daß sie Karl den Großen in die Kreuzfahrt einbezogen hatten [48]). Wiederum erblickte nach diesen französischen Quellen der Pilger den Tisch, auf dem Jesus im salamonischen Tempel dargestellt wurde. Andererseits veranschaulichte es die Passion, wenn Krone und Nagel und das Linnentuch bei der Grablegung in Jerusalem gezeigt wurden [49]).

Aber auch sonst bereicherte sich das Empfindungsleben des Wallers. Land und Leute, Pflanzen und Getier strömten, wie auch der Physiologus und seine Geschichte andeutet, mit seltsamer Reizgewalt auf den Pilger ein, um so mehr, da biblische Erinnerungen bei ihm wach wurden. Legenden, Sagen und Märchen, Erbgut des Ganges und des Nil, teilten sich ihm mit. Auch Äußerungen der orientalischen Liebeslyrik — man gedenke nur der Sage des Grafen von Gleichen — mochten ihm nicht fremd bleiben. Vom Hohenlied her gesehen, das einen Einlaß in die orientalische Vorstellungswelt gewährte, waren das keineswegs ungewohnte Klänge. Nur wenige biblische Bücher haben das Denken und Fühlen des Mittelalters so tief beeindruckt wie das Canticum canticorum. Es war die unversiegliche Quelle der geistlichen Minne. Leicht und ungezwungen vollzog sich das Zueinander von himmlischer und irdischer Liebe, also jenes Ich und Du, das zwischen Christus und der Seele einsetzte. Frohe Zwiesprache unter den mystischen Liebenden hub an, bald auf den Blättern der Bibelkommentare, bald mit der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert im Grußlied jener Tage. Inniges und Zartes, Zutrauliches und Freundschaftliches, Jauchzendes und Leidvolles erfuhr seine Bejahung. Bräutliches Glück ging auch durch die mittelalterliche Deutung des Hohenliedes. In dieser ward bald Maria, bald die Kirche als Gottesbraut angesprochen. Stärker noch wurde die persönliche Frömmigkeit ergriffen, wenn das bräutliche Verhältnis zwischen dem liebenden Erlöser und der hingebenden Seele eingezeichnet wurde. Die Unmittelbarkeit dieses Zueinander trat im Ablauf des 12. Jahrhunderts mehr und mehr heraus. Zugleich schritt der Minnesang durch die höfisch-ritterliche Zeit, seine Aus-

[47]) Siehe für diese Entwicklungen Beda Kleinschmidt, Die heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum, Düsseldorf 1930, bes. 73—102. Kleinschmidt hat darauf hingewiesen, daß für die künstlerische Darstellung der hl. Anna die Nachwirkung der Apokryphenliteratur, der Einfluß von Byzanz, aber auch die Zeit der Kreuzzüge und der Erwerb neuer Reliquien entscheidende Anregungen gaben. Vgl. auch J. Sauer: LThK IX, 439 f.

[48]) C. J. Merk, 89 Anm. 13; K. Burdach 381 ff. und im Register 571; Max Buchner, Die Hut der Krönungsinsignien in Frankreich und Deutschland im Mittelalter: Festschrift für Eduard Eichmann, Paderborn 1940 (im Druck).

[49]) C. J. Merk 89.

drucksgewalt konnte an diesen glutenden Äußerungen der Gottesminne nur gewinnen. Dazu trat die formale Abhängigkeit von den Liedgattungen der Hymnen und Sequenzen, die den Anfängen der höfischen Kunstlyrik das Gepräge gibt[80]). Die Begegnung beider Sphären darf nicht überraschen. Sie vollzog sich mit einer gewissen Selbstverständlichkeit.

Dem Hochmittelalter war noch jene Unbefangenheit und Unmittelbarkeit eigen, mit der Geistliches und Weltliches, Lebenserfülltes und Jenseitiges, Lust und Leid in natürlicher und übernatürlicher Sicht sich durchdrang. „Eine Zypertraube ist mir mein Geliebter in den Weinbergen Engaddis", so jubelte und jauchzte das Hohelied (1, 13). Aber mit dem Ausdruck der Klage wuchs bereits für das Hochmittelalter eine zweite Traube heraus. Es war die gepreßte Keltertraube. Sie erfüllte das Passionsmotiv des Keltertreters. Ähnlich traten im Minnesang in der dichterischen Wucht des Gegensatzes Liebe und Leid, Freude und Schmerz zueinander. Das strömte gewiß aus dem persönlichen Erleben. Das vollzog sich mehr oder minder auch im Zeichen der konventionellen Gebärde, die dieser höfischen Schicht eigen war. Aber schließlich machte sich ebenso, besonders in den ersten Anfängen, der Einfluß der mittellateinischen geistlichen Dichtung geltend.

So war im Hochmittelalter die ganze Atmosphäre dahin erfüllt, daß es zu einer Steigerung der kontemplativ-mystischen Richtung kam. Diese drängte auch auf eine formschöne Aussprache der christozentrischen Gefühle. Dabei machte sich für Vorstellung und Bild, nicht minder für Hymnus und Reimgebet das Gedankengut der altchristlichen, karolingischen und nachkarolingischen Literatur und Dichtung geltend. Fast stärker noch wirkte das Zeitgeschehen der Kreuzzugsbewegung ein. Wer von der neuaufgenommenen Wallfahrtsforschung und von der Heiltumskunde kommt, wird nur zu gut verstehen, daß die palästinensische wie die spanisch-portugiesische Kreuzzugsfront wesentlich dazu beitrug, daß neue Gefühlswelten aufstiegen, in denen sich der *amor spiritualis*, das religiöse Liebesleben, entfaltete und vertiefte.

3. Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens

Einen ihrer ersten Höhepunkte erstieg die geistliche Liebeslyrik, in der sich der Christusgedanke, im besonderen der leidende Erlöser ausprägte, in dem großartigen Hymnus *Summi regis cor aveto*. Man hat dieses Grußlied mit Recht als das älteste Herz-Jesu-Lied der Weltliteratur bezeichnet. Für gewöhnlich gilt auf Grund der Forschungen von Clemens Blume der

[80]) Die Zusammenhänge sollen in einer weiteren Abhandlung näher behandelt werden, in der der bedeutende Hymnus des Steinfelder Prämonstratensers Hermann-Joseph *Summi regis cor aveto* zu erörtern ist. Siehe vorläufig Hennig Brinkmann, Entstehungsgeschichte des Minnesangs (Deutsche Vierteljahrshefte für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, hrsg. von P. Kluckhohn und E. Rothacker, Buchreihe 3, Halle 1926). Nach Brinkmann sind Minnethema und Minnedienst bereits in der mittellateinischen Literatur vorgebildet (S. 17). Mehr die formalen Elemente behandelt Philipp August Becker, Vom christlichen Hymnus zum Minnesang: Hist. Jahrbuch 52 (1932) 1–39. 145–177. — Auf die mehrfach bekämpfte Auffassung von K. Burdach über den Anteil des arabischen Elements, auf die Hinweise von Schwietering über Einflüsse der Antike und auf andere Erklärungsversuche können wir nicht eingehen.

selige Hermann Josef († 7. 4. nach 1225)[51] der große und liedmächtige Prämonstratenser von Steinfeld, als der Verfasser des Jubilus. Aber Ursmer Berlière und Ch. G. Kanters haben dieser Autorschaft widersprochen[52]. Wir werden in einer eigenen Abhandlung demnächst zur schwierigen Verfasserfrage und zum Inhalt dieses klassischen Hymnus Stellung nehmen, indem wir vorläufig noch, auch aus methodischen Gründen, der Annahme von Blume folgen.

Was wir heute bieten, ist eine Vorstudie, die sich einmal mit der Frömmigkeit der prämonstratensischen Frühzeit, die sich zugleich mit den Anfängen der Herz-Jesu-Idee beschäftigt; denn die Blickrichtung der Prämonstratenser des 12. Jahrhunderts muß stärker herausgestellt werden, um diesem Erstlied des *cor-Jesu*-Gedankens gerecht zu werden. Diese norbertinische Frömmigkeit war, wenn sie das Bild des leidenden Erlösers stärker einzeichnete, von palästinensischen Einflüssen des Kreuzzugszeitalters wesentlich mitbestimmt.

Auch zum Herz-Jesu-Gedanken haben die Prämonstratenser des 12. Jahrhunderts eigene Beiträge geleistet. Es lohnt sich, diese herauszustellen. Dabei sind einige Hinweise auf die Genesis des Herz-Jesu-Gedankens und auf den Stand der Herz-Jesu-Forschung angebracht[53]. An letzterer ist die Geschichte der systematischen und praktischen Theologie, im besonderen die Exegese, Kultgeschichte und Ordensgeschichte stärker beteiligt, als es auf den ersten Blick scheint. Nicht minder sind die mittelalterliche Kunst-, Literatur- und Kulturgeschichte, weitgehend interessiert. Das Mittellatein nicht weniger als die Nationalsprache. Dazu tritt das weitverzweigte Interesse des Barock

[51]) Nach späterer Angabe geboren 1150, † 1241 im Zisterzienser-Nonnenkloster Hoven. W. Deinhardt: LThK IV, 987 f. — Der Direktor der Erzbischöflichen Bibliothek in Köln Monsignore Heusgen, machte mich allerdings dankenswert darauf aufmerksam, daß das in der Bayerischen Staatsbibliothek befindliche älteste Manuskript der Vita B. Hermann-Josephi (Cod. lat. 9528, fol. 128—154, Handschrift vom Ende des 13. Jahrhunderts) einen handschriftlichen Vermerk enthält, daß Hermann Joseph 1250 gestorben sei. Als ich im April 1940 diese Angabe in München nachsehen wollte, war diese Handschrift, da z. Zt. besonders verwahrt, nicht benützbar.

[52]) U. Berlière, La Dévotion au Sacré-Coeur dans l'Ordre de S. Benoît, Paris 1923, 20 s.; Ch(anoine) G. Kanters, La dévotion au sacré Coeur de Jésus dans les anciens États des Pays-Bas (XII[e]—XVII[e] siècle), Bruxelles 1928, 41 ss.; Derselbe, Le coeur de Jésus dans la littérature chrétienne des douze premiers siècles, Bruges-Avignon 1930, p. 179.

[53]) Einen ersten Einblick in den Stand deutscher Herz-Jesu-Forschung gewährt Josef Hättenschwiller, Führer durch die neuere deutsche Herz-Jesu-Literatur, Innsbruck 1932. Diese Schrift ist allerdings mehr bibliographisch ausgerichtet. Grundlegend, zugleich recht anregend sind die Forschungen von Karl Richstaetter (siehe unten). Neue Ausgangspunkte wurden von zahlreichen Arbeiten gewonnen, die zur Geschichte der Pfarrei und der Volksfrömmigkeit aufgenommen sind. Wir erwähnen nur F. X. Buchner, Archivinventare der katholischen Pfarreien in der Diözese Eichstätt (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, 5. Reihe, Bd. 2), München-Leipzig 1918, 891 im Register; G. Schreiber, Volksreligiosität im deutschen Lebensraum: G. Schreiber, Volk und Volkstum I, München 1936, 50. 57; Alois Thomas, Die Darstellung Christi in der Kelter, Düsseldorf 1936, wo die Verschwisterung zum Keltermotiv herausgestellt ist; Hugo Schnell, Deutsche Kirchen, I. Süddeutsche Kirchenführer, 5 Bde, München 1934 ff., mit guten Registern. — Liturgiegeschichtliches bei J. A. Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 310 ff.

und Rokoko. Die ausdrucksvolle Darstellung in der Barockkirche von Ottobeuren begegnet sich mit den Augsburger Andachtsbildern des 17. und 18. Jahrhunderts (Joh. Martin Will, Franc. Heissig, Jos. Ant. Schmidt u. a.), ebenso mit den Hinterglasbildern und Votivgaben des 18. und 19. Säkulums[54]).

Diese Herz-Jesu-Forschung ist verhältnismäßig jung. Karl Richstaetter' ihr bedeutendster Vertreter, konnte in grundlegenden Forschungen darauf hinweisen, daß dem ersten christlichen Jahrtausend der Herz-Jesu-Begriff unbekannt blieb[55]). Gewiß haben in einem bemerkenswerten Auftakte Justin, Origenes, Augustin und Paulinus von Nola das Herz des Herrn erwähnt. Aber sie setzten es noch nicht in Beziehung zum Liebesmotiv. „Erst als an die Stelle des *rex gloriae*, der die Frömmigkeit seit dem 5. Jahrhundert bestimmend beeinflußte, im 12. Jahrhundert der liebreiche, leidende Menschensohn trat, fand die betende Seele in tiefster psychologischer Erfassung des innersten Wesens des Erlösers den Weg zu seinem durch Liebe und Schmerz verwundeten Herzen"[56]). Richstaetter glaubt gleichzeitig die Feststellung machen zu dürfen, daß sich vor dem 16. Jahrhundert im außerdeutschen Sprachgebiet „fast keine Züge für eine Herz-Jesu-Verehrung" einfinden. So wäre die Devotion kultgeographisch auf einen engen Raum begrenzt gewesen. Aber man kann diese räumlichen Ergebnisse, so bedeutend sie sich anlassen, wohl nicht als abschließend bezeichnen. Fehlt es doch noch an einer entsprechenden Aufarbeitung des sicherlich weitschichtigen mittelalterlichen Quellenmaterials anderer Länder. Vor allem muß neben den mittellateinischen Texten, die sich immer noch anreichern, die nationalsprachliche Literatur stärker durchdrungen werden[57]). Zum anderen gebricht es noch an allgemeineren Untersuchungen zur Geschichte der Frömmigkeit. In diese müssen auch jene Kulte und Volkskulte eingezeichnet werden, die der Herz-Jesu-Devotion verwandt sind. Die Zahl und das Ausmaß dieser nachbarlichen Frömmigkeitsübungen ist aber verhältnismäßig groß.

Indem Richstaetter mit Recht zwischen der älteren Herz-Jesu-Idee und dem jüngeren Herz-Jesu-Kult scharf unterscheidet, weist er darauf hin, daß der Herz-Jesu-Gedanke auch außerhalb des deutschen Gebietes nachweisbar ist. Derart zählten Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Richard von St. Viktor unter seine Träger. Für die Folge sind auch Bonaventura,

---

[54]) Originale und Photos u. a. in den Sammlungen M. Hartig in München und G. Schreiber in Münster. Hohes Interesse verdient u. a. die Darstellung, die Christus als Schäfer zeigt. Zum Schäfermotiv vgl. G. Schreiber, Deutschland und Spanien 523. — Die Ikonographie zieht einen größeren Rahmen, als F. S. Hattler (Die bildliche Darstellung des göttlichen Herzens und der Herz-Jesu-Idee, Innsbruck 1894) ausbreitet. Wertvolle Angaben an entlegener Stelle bei Michael Hartig, Das nachmittelalterliche deutsche Herz-Jesu-Bild: Münchener katholische Kirchenzeitung 1939, 407 ff.

[55]) Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters², Regensburg 1924. Im folgenden zitiert als Richstaetter.

[56]) K. Richstaetter, Herz-Jesu: LThK IV, 1011—1015, bes. 1013, mit weiteren Literaturangaben.

[57]) Vgl. etwa Heinrich Corsdress, Die Motive der mittelenglischen geistlichen Lyrik (mit Ausschluß des didaktischen Elements) und ihr Verhältnis zur lateinischen Hymnologie des Mittelalters (Münstersche phil. Diss.), Weimar 1913, 65.

Katharina von Siena, Birgitta, Gerson, Bernhardin von Siena und Vinzenz Ferrer zu erwähnen, um nur einige Namen anzuführen. Gemütstiefe Träger der christlichen Frömmigkeit waren somit mit der Herz-Jesu-Idee verbunden, was sich in der Folge auch in der christlichen Ikonographie auswirkte, die gern bestimmte Heilige dem *cor Jesu* zuordnete[58]).

Nach allem handelte es sich, was nach Richstaetter die ersten Ursprünge des Kultes betrifft, um eine Prägung der deutschen Devotion. Diese Auffassung braucht an sich keine Bedenken auszulösen, wenn sie den heimischen Raum derart betont herausstellt. Dieser Vorgang solcher Sonderungen steht keineswegs vereinzelt. Die Eigenheit der Volksart hat sich ja in den Bereichen der religiösen Vorstellung immer wieder geltend gemacht. So dürfte die Andacht zur Schulterwunde Christi[59]) und ebenso das Brauchtum der goldenen Samstage[60]) als spezifisch deutsch anzusprechen sein. Wiederum haben andere Volksheilige und andere Symbole besondere Feste und eigenen Wallerbrauch entwickelt[61]). Dahin gehören die Kerzenprozession in Lourdes und die kultischen Tänze in Spanien, der Volto Santo in Lucca und der Anna-Kult der Bretagne. Dahin zählte auch die Feststellung von Adolph Franz, daß die Johannisminne eine eigenartige nationale Sitte der Deutschen ist[62]).

Richstaetters anregende Forschungen bedürfen jedoch der Weiterführung nach mehr als einer Richtung hin. Einmal zeitlich. Der Autor hat die Kultur des Barock nur anhangsweise behandelt. Und doch handelt es sich um ein Zeitalter, das wie wenige andere die Kultur des Herzens herausarbeitete, nach der mystischen Seite wie nach der Seite eines weltzugewandten Liebeslebens. Davon wissen besonders die Kupferstiche, Andachtsbilder und Votivtafeln. Man nehme nur die großen niederländischen und deutschen Stecher des 17. und 18. Jahrhunderts[63]).

Zum anderen bedarf es der stärkeren landschaftlichen Durchdringung. In dieser Hinsicht hat Medard Barth in seiner Schrift über die elsässische Herz-Jesu-Verehrung, einem Gegenstück zu Luzian Pflegers Buch über die elsässische Marienverehrung[64]), eine bedeutende Ergänzung gebracht[65]).

[58]) Andachtsbilder dieser Art in der Abtei St. Walburg in Eichstätt, besonders von Stechern des 18. Jahrhunderts.

[59]) Michael Hartig, Die Schulterwunde Christi: Volk und Volkstum II, München 1937, 312—317.

[60]) G. Schreiber, Der Montserrat im deutschen Erinnerungsbild: Spanische Forschungen, 1. Reihe, 7. Bd., Münster 1938, 258—292, bes. 288 f.

[61]) G. Schreiber, Volksreligiosität 51 ff.

[62]) A. Franz, Benediktionen I, 303.

[63]) Vgl. dazu Adolf Spamer, Das kleine Andachtsbild vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, München 1930, Tafel XVIII, XXI und öfter. G. Schreiber, Deutschland und Spanien, im Register 513 unter Herz, auch mit Hinweis auf die Darstellung des Herzens der spanischen hl. Theresia; Ernst Bargheer, Eingeweide, Lebens- und Seelenkräfte des Leibesinnern im deutschen Glauben und Brauch, Berlin-Leipzig 1931, 440 im Register; Oswald A. Erich und Richard Beitl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde, Leipzig 1936, 304 f. Dazu nehme man Übersichten über die Volkskunst deutscher Stämme und Landschaften, wie etwa Hans Karlinger, Bayern (Deutsche Volkskunst 4), München 1925, mit einschlägigen Abbildungen.

[64]) Die geschichtliche Entwicklung der Marienfeste in der Diözese Straßburg (Archiv für elsässische Kirchengeschichte 2, 1927) S. 1 ff.

[65]) Medard Barth, Die Herz-Jesu-Verehrung im Elsaß vom 12. Jahrhundert bis auf die Gegenwart (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß 1), Frei-

Die Bereicherung war von vornherein zu erwarten, da das Elsaß als ein Hochzentrum volkhafter Frömmigkeit anzusprechen ist, was auch ein Blick auf die Forschungen Joseph M. B. Clauß', über die elsässischen Heiligen dartut[66]). Besonderer Untersuchungen bedarf auch die Förderung des Herz-Jesu-Kultes durch die Orden. Ihre allgemeinere devotionsbildende Kraft, der Wille zur selbständigen Formgebung, gleichzeitig ihre mitteilsame Art, ferner die Einwirkung auf Parochianen und Verbrüderte haben in der Geschichte der Frömmigkeit sich immer wieder bedeutsam geltend gemacht. Auch in Sachen der *cor-Jesu*-Devotion. Solche Zusammenhänge wurden bereits eingangs angedeutet. Dieses historische Interesse der monastischen Welt ist in manchen Spezialarbeiten der letzten Jahre gekennzeichnet. Darunter verdienen die Untersuchungen von U. Berlière für die benediktinisch-zisterziensische Gruppe, ebenso von P. A. Walz für den dominikanischen Lebenskreis besondere Aufmerksamkeit[67]).

Dagegen bleibt für die bedeutendste Erscheinung unter den Augustiner-Chorherren, für die Prämonstratenser, noch manches zu tun. Richstaetter hat für die prämonstratensische Frühzeit lediglich zwei Quellenzeugnisse eingeführt. Einmal ist der Hymnus des Steinfelder Mönches Hermann Joseph als das Erstlied der Herz-Jesu-Dichtung und als ein Markstein der Herz-Jesu-Forschung anzusprechen[68]). Zum anderen ist die Prämonstratenserin Schwester Elisabeth im Kloster Füssenich bei Zülpich genannt. Sie wird in der Lebensbeschreibung des Steinfelder Chorherrn erwähnt[69]). Mit ihrem Namen verbindet sich die erste Gebetserhörung, die aus der Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung berichtet wird. Devotion und Begnadigung, Kult und Mirakel traten immer wieder zueinander. Besonders die Frühgeschichte eines Kultes weiß von solchen Verschwisterungen.

Demnach sind es zwei Zeugnisse, die K. Richstaetter für die norbertinische Frühzeit beibringt. Aber sie reichen nicht aus. Auch François Petit, der kenntnisreiche Prämonstratenserhistoriker, hat die norbertinischen Vor-

---

burg i. Br. 1928. Hierzu vgl. K. Richstaetter, Theol. Revue 28 (1929) 260—262 mit bemerkenswerten Ergänzungen. — Für den fränkischen, im besonderen für den Eichstätter Raum hat F. X. Buchner manche Arbeiten vorgelegt, allerdings mehr für den neuzeitlichen Herz-Jesu-Kult: Zur Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung. Text aus dem evangelisch-lutherischen Gesangbuch Bayerns: Klerusblatt 2 (1921) Nr. 22; Ein programmatisches Denkmal der Herz-Jesu-Verehrung, die Notre Dame-Kirche in Eichstätt: Klerusblatt 9 (1928), 335. (Diese Kirche, ein 1719 gebauter Zentralbau, dessen Kuppelgemälde die Verehrung des Herzens Jesu in Bild, Symbolen und Inschriften bekundet; vgl. F. Mader, Kunstdenkmäler der Stadt Eichstätt, München 1924, 364 f.) Der mittelalterliche Herz-Jesu-Kult hat nach frdl. Mitteilung des Herrn Domkapitular Buchner im Eichstätter Bistum seine Spuren hinterlassen, vorab in zahlreichen Statuen des Fünf-Wunden-Heilandes, der mit der Hand auf die Herzenswunde weist. Sie befinden sich in Kirchen und Privatbesitz, so in der ehemaligen Klosterkirche Heilbronn und am Zahnarzt-Fruth-Haus in Eichstätt. Ihre Sammlung wäre hier und in anderen Bistümern erwünscht.

[66]) Die Heiligen des Elsaß, Düsseldorf 1935.

[67]) U. Berlière, La Dévotion, wurde bereits erwähnt; P. A. Walz, De veneratione Divini Cordis Jesu in ordine Praedicatorum, ed. altera, Romae 1937. Das Buch ist mit reichem Quellenmaterial ausgestattet.

[68]) S. 40 ff. 131. 210. 232. 262. 322. 379.

[69]) S. 45.

stufen noch nicht berücksichtigt, die an dem Hymnus *Summi regis cor aveto* mitbeteiligt sind. Aber ganz richtig ist bereits bei diesem Autor gesehen, daß das geistesmächtige und gefühlstiefe 12. Jahrhundert die Herz-Jesu-Devotion aufbereitete: „Tout le XII^e siècle fut nécessaire pour cette élaboration"[70]). Dagegen hat Martin Fitzthum die norbertinische Frühgeschichte bereits insoweit aufgehellt, als er in seine bemerkenswerten und anregenden christologischen Untersuchungen erste Hinweise auf das Werden und Reifen des Herz-Jesu-Gedankens einflocht[71]). Sie gestatten allerdings noch eine entwicklungsgeschichtliche Einordnung und eine umfassende Durchdringung.

Zwei Gedankenkreise sind es immer wieder, bei denen altchristliche und mittelalterliche Schriftsteller einsetzen, Zugänge zum Herzen Jesu zu gewinnen. Einmal war es vom Evangelium her die Figur des Liebesjüngers Johannes, der am Herzen Jesu ruhte, zum anderen bot die Erklärung des Hohenliedes eine besondere Veranlassung, der Liebe des Gottmenschen zu gedenken. Führte letzteres doch die bedeutsame Stelle: *Vulnerasti cor meum* mit sich (4.9). Die Wunde des Herzens aber ging nach Beda vor allem auf die Liebe Christi zu seiner Kirche[72]). Aber es lag in der Natur der Dinge, daß in einer Steigerung des kontemplativen Elements diese Allegorie in die Mystik von Braut und Bräutigam mündete, die als Verhältnis Christi zur betenden Seele persönlich empfunden wurde. Beide Motive, Hohelied und Johannesliebe, werden zuweilen von ein und derselben literarischen Persönlichkeit verflochten, um die Kraft ihrer Wirksamkeit zu erhöhen.

Den Auftakt zu solchen literarischen Erörterungen hatte bereits Origenes geboten. Der große Theologe der alten Kirche wirkte auch hier als Bahnbrecher und Wegweiser, wenn er in seiner Erklärung zum Hohenliede bemerkte: „Johannes ruhte in nächster Nähe des Herzens Jesu und an dem Borne der tiefsten Erkenntnis seiner Lehre. Dort suchte und begründete er die in Christo verborgenen Schätze der Weisheit und Wissenschaft[73])". Diese Äußerung zog sich in einer weitgedehnten Kette der Auslassungen bis in die Johannespredigten des Barock, bis zu den Homileten Franz Settelin[74]) und Christian Brez[75]). Ja sie griff darüber hinaus bis in die Anrufung der neuzeitlichen Herz-Jesu-Litanei: *Cor Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapien-*

[70]) Un Mystic Rhénan du XIII^e siècle le bienheureux Hermann-Joseph prêtre chanoine régulier de l'ordre de Prémontré, Abbaye de Mondaye 1930, 114.

[71]) Die Christologie der Prämonstratenser im 12. Jahrhundert, Plan bei Marienbad 1939, 73 f.

[72]) In Cant. 1, 4 (PL 91, 1139); U. Berlière, Dévotion 2.

[73]) K. Richstaetter 26, mit Hinweis auf PG 13, 873; H. Preuß, Johannes 17.

[74]) Agricultura Spiritualis oder Geistliches Feldbaw / Das ist: Sonn-Tag-Predigen / durch R. D. Franciscum Settelin, gewesten Vicarium zu Steuregg / im Land Ob der Enß / für das gantze Jahr außgearbeitet. Zum eylfertigen Beyhilff aller am Land besteten Herren Seelsorgern. Dritter Thail. Saltzburg. Zum andern mahl gedruckt und auffgelegt. Saltzburg / Gedruckt und in Verlag / bey Melchior Haan / Buchdruckern und Buchhandlern. 1681, 54—61.

[75]) Hortus deliciarum spiritualis Immarcessibili Sanctorum Corona gloriosus et floridus Geistlicher Lust-Garten Mit Unverwelklicher Cron der Heiligen Glorreich und Florreich, Das ist Predigten auff jede Feiertäg des gantzen Jahrs . . . Von F. Christiano Brez Ord. FF. Min. Recoll. Provinciae Thur. S. Elisabethae dermaligen ordinari Predigern in Wezlar. Zu finden bey Paul Lochnern, Buchhaendlern. A. 1720, 305—315.

tiae et scientiae. Bei der Abhängigkeit der Prämonstratenser von Augustin, die kaum hoch genug eingeschätzt werden kann (Name, Verfassung, Vision der Überreichung der goldenen Regel[76]), Inkonographie)[77]), war es von einiger Bedeutung, daß gerade der Schöpfer der Augustinerregel diese origenistischen Äußerungen wiederholte[78]). Nicht minder will es beachtet sein, daß in Verfolg dieser augustinischen Linie der Augustinerchorherr Richard von St. Viktor verwandter Passionsmystik und dem Herz-Jesu-Gedanken zuneigte[79]). Wiederum in dem gleichen Stift schuf Adam von St. Viktor († 1192) den johanneischen Hymnus *Verbum Dei, Deo notum*[80]). Das Hauptkloster Prémontré aber lag in der geistigen Interessensphäre der Pariser Regularkleriker und des ganzen Seinebeckens, das kultgeschichtlich auch sonst eine schöpferische Kraft entfaltete[81]).

Soviel an ersten Darlegungen zur prämonstratensischen Frömmigkeit. Es lockt, diese Fragestellungen weiterzuführen.

---

[76]) „Ich bin Augustin, Bischof von Hippo, den du siehst. Schaue, hier hast du die Regel, die ich niedergeschrieben habe, und wenn deine Mitbrüder, meine Söhne, unter ihr gut werden gekämpft haben, so werden sie sicher vor Christus in dem Schrecken des letzten Gerichtes stehen." So sprach Augustin nach der von den Kappenberger Brüdern mitgeteilten Legende; MG. SS. XII, 517; Alfons Žák, Der heilige Norbert 48.

[77]) Bilder der Augsburger Stecher Klauber, Göz und Klauber, Johann Heinrich Stöcklin (Sammlung M. Hartig, München). Solche Stiche auch in Prämonstratenser-Brevieren.

[78]) K. Richstaetter; mit Hinweis auf PL 35, 1535; eingehender H. Preuß, Johannes in den Jahrhunderten, Gütersloh 1939, 17 Anm. 3 mit den beigegebenen Verweisen.

[79]) *Prae caeteris omnibus Emanuel cor carneum ad compatiendum habuit, quoniam ad omnem pietatis affectum nihil illo unquam tenerius fuit* (PL 196, 655 D); K. Richstaetter 38. 124, besonders 271.

[80]) Mehrfach abgedruckt, so bei H. Preuß, Johannes 26. Verdeutscht bei Friedrich Wolters, Hymnen und Sequenzen², Berlin 1922, 123 ff., eingeführt mit dem Hinweis „Zweifelhafte Sequenz Adams von St. Victor von Johannes dem Evangelisten". In diesem Hymnus zeigt sich bereits das Lilienmotiv.

[81]) G. Schreiber, Deutschland und Spanien, im Register 521 unter Paris.

DIE PASTORALE EINHEIT DES ERSTEN KORINTHERBRIEFES

VON KARL PRÜMM

Trotz der Fülle der behandelten Gegenstände wirkt der erste Korintherbrief als geschlossene Einheit. Das kommt hauptsächlich aus zwei Gründen, die aber untereinander zusammenhängen und so schließlich wieder zu einem einzigen zusammenwachsen. Der Apostel löst einmal die verschiedenen Fragen alle wesentlich aus den gleichen obersten Prinzipien, mit Hilfe deren er schon das erste Problem, die Spaltungen innerhalb der Gemeinde, bemeistert. Sodann deckt er allenthalben Beziehungen zwischen den Irrungen und Unklarheiten der Korinther und dem falschen Geist auf, der die Zerklüftung verschuldet hat. Man sieht im Verfolg des Briefes immer mehr: Paulus betrachtet die Gruppenbildung innerhalb der Gemeinde als das Grundübel, weniger wegen der wohl noch in Anfängen steckenden äußeren Erscheinung des Unwesens als wegen der dahinter stehenden Anschauungsweise und Gesinnung. Darum ist ihm die (an sich zwar recht tiefgehende) Auseinandersetzung mit diesem Geist in den ersten vier Kapiteln noch nicht genug. Er behält das Hauptanliegen den ganzen Brief hindurch scharf im Auge und benützt jede sich bietende Gelegenheit, die wurzelhafte Verkehrtheit erneut sichtbar zu machen und ihr entgegenzuarbeiten.

Diese Verkehrtheit lautet in paulinischer Sprache καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις (3,21) = sich zu ungesundem Hochgefühl aufstacheln, sich beeindrucken lassen von Menschen, insbesondere von menschlicher Weisheit, von der σοφία ἀνθρώπων (2,5), oder der σοφία τοῦ κόσμου (= τοῦ αἰῶνος) τούτου (3,19 [2,6] u. ö.). Sich vor dem Erscheinungsbild einer solchen rein der Diesseitswelt angehörenden Größe, überhaupt vor irdischen Vorzügen, wie sie 3,26 zur Dreiheit Weisheit, Macht, Adel zusammengefaßt sind (vgl. auch 4,10), beugen, bedeutet sich in die Hörigkeit solcher Mächte begeben (als ein für Paulus wesentlicher Gedanke durch den Zusammenhang von 3,21–23 vorausgesetzt). — Selbstverständlich sind die in doppelter Stärke von diesem Übel angefressen, die sich selbst als Inhaber solcher Vorzüge, namentlich als Besitzer einer „Weisheit dieser Welt" ansehen und auf solchen Titel hin sich das Amt angemaßt haben, die verschiedenen apostolischen Arbeiter, die im Schoß der Gemeinde aufgetreten sind, nach dem Wert ihrer Leistung zu beurteilen und gegeneinander abzuschätzen. Sie haben im besondern die kunstlose, schlichte Art der Erstverkündung des Evangeliums durch Paulus bemängelt und so seine Autorität zu untergraben begonnen[1]).

Um sofort die Hauptgedanken der paulinischen Gegenargumentation zu nennen: Dem ungesunden καύχημα der Korinther stellt der Apostel zunächst in dem soeben schon genannten ersten Hauptteil (1,17—2,5) das Verdammungsurteil Gottes über die Weisheit dieser Welt entgegen. Es tritt zunächst darin zutage, daß sich unter den Verkündern des Evangeliums weder ein Weiser jüdischer noch ein solcher griechischer Prägung findet. Ihr geistiger Besitz, auf den sie soviel geben, ist von Gott beiseite geschoben. Eine andere Wirklichkeit, Christus als die persönliche Gotteskraft und Gottesweisheit, ist als das große vollkommen neue Mittel zur Rettung der Gläubigen gewählt worden (1,18–25). Der Gegensatz zwischen Kreuzestorheit und Kosmosweisheit, der an den Verkündern im ganzen hervortritt, offenbart sich auch an den Empfängern der Erlösungsbotschaft (1,26—31), und er mußte sich folgerecht drittens auch an der Art zeigen, wie der Apostel das Zeugnis Christi ablegte (2,1–5). Die δύναμις

[1]) Vgl. die lebendige Schilderung bei J. Holzner, Paulus[3], Freiburg 1939, 292—297.

des Kreuzes durfte nicht entkräftet, nicht entleert werden. Es sollte nicht so aussehen, als sei die Hinwendung der Katechumenen zu Christus die Folge des Aufgebots irdischer Mittel, der σοφία λόγου (1,17; vgl. 2,4), womit nicht etwa bloß formale Redekünste, sondern auch die Inhalte der Weltweisheit gemeint sind. Die Weisheit dieses Äon hat in ihrer Gesamtheit versagt, sie hat es nicht verstanden, an Hand der Gottesweisheit, die über den Kosmos ausgebreitet ist, den Weg zu einer praktisch wirksamen Eingotterkenntnis zu finden (1,21). Darum mußte sie als Ganzheit einem neuen Heilmittel Gottes weichen. Es ist zwar auch σοφία, aber zuvor δύναμις (1,18 δύναμις allein; 2,4 δύναμις vor σοφία). Darum ist auch „der Erweis des Geistes und der Kraft" die diesem neuen Heilsmittel allein entsprechende Beglaubigung und Empfehlung (2,4). Unter dieser Geisteskraft ist das äußere Hervortreten des gesamten Gnadenreichtums zu verstehen, den das Kreuz erschlossen hat, angefangen von der subjektiven Erfahrung der Erlösungsgüter (von denen besonders Heiligung, Gnade, Friede, Hoffnung und Zuversicht schon im Eingangsteil des Briefes genannt und später [1,30] nochmals zusammengefaßt sind) über die ganze Reihe der außerordentlichen Vorkommnisse von der Art der Charismen (an die wohl auch die „Reichtümer an jedwedem Wort und jedweder Gnosis" 1,5 schon erinnern sollen) bis gewiß auch zu richtigen Wundern. — Das ist die grundlegende Gegenüberstellung: die Güter der übernatürlichen Ordnung, gesehen aber vor allem als christliches Sein und seine Bewährung, auf der einen Seite (darum die δύναμις des Kreuzes vor seiner σοφία) — die in äußerem Glanz aufgehende Kosmosweisheit auf der andern Seite.

In diese erste Gegensätzlichkeit, die zwischen Kreuz und Weltweisheit, schiebt sich unter voller Wahrung ihrer ganzen Schärfe eine andere hinein, die zwischen christlichem Anfangsglauben und der fortgeschrittenen Einsicht in die Offenbarungswahrheiten (2,6—16). Es handelt sich hier also eher um den Gegensatz zwischen zwei Fassungsvermögen für dieselbe Sache als um eine Spannung zwischen zwei auseinanderfallenden Inhalten[1]). Auch der im einfachen μαρτύριον verkündete Christus der Gekreuzigte ist schon die Gottesweisheit schlechthin (1,24). Aber der ganze Heilsplan, in dessen Mittelpunkt diese menschgewordene σοφία Gottes steht, kann nur von Gereiften verstanden werden. Das Wissen darum ist vom Pneuma geschenkt. Paulus scheint sogar eine Art von eigentlicher Inspiration durch das Pneuma vorauszusetzen (ἀπεκάλυψεν 2,10)[2]).

Diese pneumatische Weisheit verlangt Darbietungsmittel, die nicht von menschlicher Bildung, sondern vom Pneuma bereitgestellt sind. Ganz entsprechend sind auch nur pneumatisch denkende und ebenso gesinnte Menschen fähig die Mitteilung dieser Weisheit aufzunehmen. Paulus spricht hier von zwei Haltungen, die mehr sind als bloße Verschiedenheiten der Bildung und des Wissens, die das Gebiet der Willensstrebungen mit umfassen. Dem Pneumatiker, der das in der Taufe geschenkte Pneuma in sich auswirken ließ und so zum τέλειος (2,6) aufgestiegen ist, steht der auf der Stufe des psychischen (2,14), fleischlichen (3,1) Menschen verweilende Nur-Mensch (3,3) gegenüber[3]), und auch der Anfangschrist hält sich als νήπιος ἐν Χριστῷ (3,1) noch in diesen Niederungen auf.

Die Korinther haben das letztere jedenfalls verraten durch ihre Streitsucht und ihre Eifersüchteleien (3,3), durch ihre Bewertung der apostolischen Arbeiter nach

[1]) Für diese Auffassung hat sich jüngst außer E. B. Allo (in seinem Kommentar) auch R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, Stuttgart 1939, 149, eingesetzt. Das Mehr der Weisheit, von dem Paulus 2,6 spricht, braucht jedenfalls nur eine Vertiefung des einfachen Glaubensinhaltes zu sein und kann sich zu ihm verhalten wie etwa das explizierte Dogma zum implizierenden Offenbarungskern.

[2]) Vgl. Allo zur Stelle.

[3]) Der Wechsel der Bezeichnungen verrät, daß sich Paulus nicht schematisch an eine Terminologie bindet. Obwohl der Ton mit 3,1 sichtlich herzlicher wird, ersetzt Paulus doch das 3,14 verwendete ψυχικός durch σαρκικός, wofür er bald darauf (3) σαρκίνος sagt. Für unser Empfinden liegt die Bezeichnung „fleischlich" vielleicht eine Stufe tiefer auf der Skala der Haltungen als „psychisch", aber das gilt für Paulus nicht in dem Maß, weil er nur mit der von der Psyche beseelten Sarx rechnet (Allo).

rein menschlichen Maßstäben (3,5–7), womit das Unverständnis für ihren eigenen Wert auf der übernatürlichen Ebene (Gottespflanzung, Gottesbau 3,9; Gottestempel 13,16) Hand in Hand ging.

Um auch die wesentlichen Gedanken von Kap. 3 und 4 noch kurz zu bezeichnen: die Berichtigung des schiefen Urteils der Korinther über die Stellung der apostolischen Arbeiter führt zu ausführlichen Darlegungen über deren Verantwortung (3,10—4,5). Sie stehen im Zeichen der Eschatologie, ein Lehrgebiet, an das schon der Eingang erinnert hat (1,8). Auch dieses Motiv wird den Apostel in diesem Brief nicht mehr loslassen; das finden wir bei ihm selbstverständlich. Charakteristisch für diesen Zusammenhang unseres Briefes ist aber die Auswertung des Gerichtsgedankens zur Begründung der innern Freiheit gegenüber allem Menschenurteil, auf das der Apostel — eben im Hinblick auf seine kommende Beurteilung durch den Herrn — einen Deut gibt (4,3). Den Höhepunkt der Kritik des Apostels an der seelischen Verfassung der Korinther bildet die 4,8—13 vorgenommene Gegenüberstellung ihres irrigen Bewußtseins, die messianischen Endgüter schon fest in Händen zu haben, mit der Lebensform der Apostel, die den persönlichen Schicksalen Pauli nachgezeichnet ist, in Vorwegnahme der Selbstschilderung von 2 Kor 11,23—29.

Der Abschluß der Auseinandersetzung (4,14—21) weist darauf hin, daß die Wege des Apostels Wege „in Christo Jesu" sind, die der Apostel vorlebt (darum die Aufforderung: μιμηταί μου γίνεσθε 16), und die er überall auch lehrt (17), und formuliert nochmals in geradezu schneidender Tonart die Gegensätzlichkeit λόγος und δύναμις (19). Sodann schärft Paulus seine apostolische Autorität wieder ein (21) und begründet ihre besondere Geltung den Korinthern gegenüber unter Hinweis auf sein Vaterschaftsverhältnis zu ihnen (15), ein Bild, das den Gedanken von der Zeugung zum übernatürlichen Leben mit beinhaltet und so den christlichen Hauptwert, den die Korinther stark aus dem Auge verloren haben, kraftvoll vor das Bewußtsein stellt.

Wenn es also Paulus darum zu tun ist, in weiteren Verlauf des Briefes auf die Hauptmotive der ersten grundlegenden Auseinandersetzung immer wieder zurückzukommen, so werden wir erwarten dürfen, daß etwa folgende Gedanken wiederholt aufscheinen werden: Negativ, die Vermahnung: fort mit allem ungesunden Selbstbewußtsein, mit allem Wissensdünkel, überhaupt mit jeder bloß natürlichen Denkweise. Statt dessen positiv: Besinnung auf das übernatürliche Sein in Christo, besonders nach seiner sozialen Seite, derzufolge es Leib-Christi-Gliedschaft besagt, auf den Vorrang der Liebe vor dem Erkennen. Überhaupt muß die Christozentrik des ersten Teils, oder was dasselbe ist, die *theologia crucis*, noch nachschwingen. Im Zusammenhang damit wird auch das Gesetz der Christusnachfolge wieder verkündet werden, von dessen doppeltem Aspekt; wie er Römer 6 vollständig beachtet ist, allerdings im ersten Teil des ersten Korintherbriefes mehr nur der ernste und herbe, der Weg der Verdemütigung und der Leiden für die Gemeinschaft, vom Apostel so erschütternd gezeichnet wird (4,8—13). Weiterhin wird der Pneumagedanke in eigentümlicher Ausprägung sichtbar werden, das Pneuma als leitendes Prinzip des christlichen Denkens, vor allem beim Apostel selbst in seinen disziplinar-lehrhaften Entscheidungen, und natürlich auch der Gegensatz von Pneuma und Sarx, vielleicht auch das Verhältnis von Pneuma und Freiheit. Den Gedanken von der Ehre Gottes als dem letzten Schöpfungszweck, ein Gedanke, in den schon das erste Kapitel ausmündet und zu dem auch die in 4,22 ff. umrissene Schöpfungsordnung hinlenkt, dürfen wir bei Paulus ohnedies erneut erwarten.

Nach diesen allgemeinen Richtungen müssen wir also die Kapitel 5—16 durchmustern. Es ist gar nicht nötig, daß wir dabei bloß dann eine ungesuchte Nachwirkung der Auseinandersetzung von Kap. 1—4 oder eine Rückerinnerung an sie anerkennen, wenn die genannten Sachmotive in besonders charakteristischer sprachlicher Form auftreten, die unmittelbar auf die Kapitel 1–4 zurückweist, oder wenn auch die für den ersten Teil des Briefes bezeichnende Tonart, eine eigentümliche Mischung von Ironie und Herzlichkeit, wieder aufflackert. Natürlich liegt in solchen Fällen die Tatsache, die wir nachweisen wollen, besonders

klar vor uns. Aber auch wo derartige äußere Anzeichen des gesuchten Zusammenhanges nicht begegnen, darf doch das bloße Auftreten von Sachmotiven, die sich in den (eben recht allgemein bezeichneten) Grundlinien halten, als ein starkes geistiges Band angesehen werden, das die Kapitel 5–16 mit den vier ersten und untereinander objektiv zu einer geschlossenen Einheit verbindet.

Zuvor darf noch folgendes festgestellt werden: Die Zielbewußtheit, mit der der Apostel vom ersten Satz des Briefes an die Überwindung des korinthischen Parteigetriebes und der ganzen rein naturhaft bestimmten Denkweise, die dahinter steht, als Hauptzweck des Briefes ins Auge faßt, offenbart sich schon im Eingang (1,1–9). Man wird freilich — und das ist als Verwahrung von grundsätzlicher Geltung festzuhalten — nicht immer sagen können, daß der Apostel die Gedanken, die ungesucht in Gegensatz stehen zu dem korinthischen Grundübel und so als Heilmittel dagegen wirken, ausschließlich oder auch nur hauptsächlich aus diesem Grunde vorbringt, aber bei der ungemeinen Wachheit seines Geistes und der ungewöhnlichen Breite seines aktuellen Bewußtseins hat der hl. Paulus die Eignung solcher Gedanken (die bei ihm in bestimmten Zusammenhängen, wie zB. in Briefeingängen, stehend sind), zur Überwindung der korinthischen Krise etwas beizutragen, doch bemerkt und sie darum auch als solche gewollt. Hierzu rechnen aus dem Exordium von 1 Kor die Berufung auf den Willen Gottes als den Grund seines Apostolats, der Hinweis auf die (natürlich rein gnadenhafte) Berufung der Korinther zur Heiligkeit, zur Christusgemeinschaft, auf ihren Zusammenhang mit der Gesamtkirche.

Im fünften Kapitel fällt sofort die ironische Frage auf: „Und da seid ihr noch aufgeblasen?" (2). In ruhiger Aussage wird der Gedanke wiederholt: „Euer Hochgefühl taugt nicht" (6). Die Nachsicht der Gemeinde gegen den Blutschänder ist psychologisch dadurch bedingt, daß sie in ihrem ungesunden Hochgefühl keinen Blick dafür hatten, wie sie sich zu einem solchen Verbrechen zu stellen hätten. Die rechte Stimmung, die der Vorfall bei ihnen hätte auslösen müssen, konnte nur die einer tiefen Trauer sein, und in diesem Gefühl hätten sie den Mann aus ihrer Mitte ausmerzen müssen. — Paulus ergreift nun die Initiative zu dieser Maßnahme. Er stützt sich dabei auf die δύναμις unsers Herrn Jesus Christus (4). Der Ausdruck weist ziemlich deutlich auf die „Kraft des Kreuzes" (1,18; vgl. 2,5) zurück. — Die allegorische Deutung des ungesäuerten Osterbrotes auf das sittliche Verhalten der „Lauterkeit und Aufrichtigkeit" arbeitet zwar zunächst die Gegensätzlichkeit zu dem „Sauerteig der Schlechtigkeit und Bosheit" heraus, für den der Fall des Blutschänders typisch ist. Es läßt sich aber auch der Beiklang eines Gegensatzes zu der ungesunden Hochstimmung der Gemeinde nicht verkennen, die von Unaufrichtigkeit und Unwahrheit nicht frei war. — Die rhetorische Frage (12): „Richtet ihr nicht auch die drinnen?" enthält ziemlich offen eine ironische Erinnerung an das angemaßte Richten der Korinther über der Können der verschiedenen Wortkünder.

Das „Richten", mit dem es das 5. Kapitel zu tun hat, bildet offenbar eine gedankliche Brücke zum nächsten Gegenstand des Briefes. Es bleibt auch die gleiche Tonart einer erregten Ironisierung, und zwar wendet sich die Ironie gegen die Einbildung der Korinther über ihr tiefes Verständnis der Glaubenswelt und den Hochstand der Gemeinde. Schon das erste Wort (τολμᾷ τις = es nimmt sich einer heraus) weist auf den schreienden Gegensatz hin, in dem die Inanspruchnahme heidnischer Gerichte durch die Christen bei Rechtshändeln untereinander zum Geiste des Evangeliums steht. Vergessen haben sie Wahrheiten wie die von ihrer Berufung zur Teilnahme

am Endgericht, sogar am Gericht über die Engel. Es ist ein sträfliches Vergessen, darum die zweimalige Einleitungsformel: „wißt ihr nicht" (2,3). Schonungslos läßt Paulus die Korinther wieder ihre Unreife in bezug auf das christliche Denken fühlen. Überhaupt ist die ganze Anlage (auch des zweiten Teiles) des 6. Kapitels (die Formel „wißt ihr nicht?" begegnet auch im zweiten Teil, V. 16) darauf berechnet, das stolze Selbstgefühl der Korinther niederzuwerfen. Grammatisch kann Vers 4 als Imperativ gefaßt werden. Es liegt aber dann dieselbe, aus erzieherischer Absicht eingegebene Ironie darin, die das ganze Kapitel durchzieht: „Wenn ihr Händel in bezug auf Fragen des rein irdischen Lebensbereiches zu erledigen habt, dann stellt nur ruhig die, die gar nichts in der Gemeinde gelten, zu Richtern auf!" Daß dies der Sinn ist, zeigt die angeschlossene Bemerkung: „Das sage ich nun wirklich zu eurer Beschämung" (5a; ein Rückverweis auf 4,14)[4]). „Konnte keiner unter euch aufgetrieben werden, der soviel Weisheit sein eigen nannte, daß es zum Schlichten der Rechtshändel unter den Brüdern ausreichte?" (5b). Die Bezeichnung der Christen als „Brüder" (6) soll die Erinnerung an die Neuzeugung in Christus wachrufen, die Grundvorstellung, die schon der Briefeingang vor das Bewußtsein der Briefempfänger geschoben hat, in die auch im besondern dieser Teilabschnitt des Briefes wieder einmündet (11b). — Über den Gedanken hin, daß der Christenstand eigentlich zum Hinnehmen des Unrechtes verpflichtet, also zum geraden Gegenteil des Unrechttuns, legt sich dem Apostel die Aufzählung der Laster nahe, die den Ausschluß aus dem Reiche Gottes nach sich ziehen (9,10). Wenn auch die Erinnerung daran, daß manche der Korinther solchen Lastern ehedem verfallen gewesen sind (11a), übertönt wird durch die Feststellung, daß sie durch die Taufe jetzt allesamt „rein gewaschen, heilig und gerecht geworden sind [durch die Taufe] im Namen unsers Herrn Jesus Christus" (11b), so wirkt diese Erinnerung doch auch so noch in der Richtung des Hauptzweckes des Briefes, dem Geist des Hochmuts, der die Spaltungen hervorrief, entgegenzuarbeiten.

In sehr wirkungsvoller Weise wird 12—20 die ganz neue Lage des erlösten Menschen zur Beleuchtung der Bosheit der Unzuchtssünde ausgewertet. Die Leser bleiben auch bei dieser Belehrung ganz im geistigen Luftkreis der Erhabenheit der Erlösungsordnung. — Die Freiheit, die diese Ordnung mit sich bringt, bedeutet nicht die Einladung, sich dem Niederen in Dienst zu geben (12). Der menschliche Leib jedenfalls ist Eigentum des Herrn (13) — soll er doch sogar in dessen Verklärungszustand einmal einbezogen werden (14), eine Vorankündigung des Themas des 15. Kapitels, wie auch der Grundgedanke des 12., die Leib-Christi Idee, in V. 15 schon aufscheint. Besonders aufgemerkt haben werden die Erstleser des Briefes auf die Gegenüberstellung von V. 17: geschlechtliche Einigung — Einheit des Fleisches; Anschluß an den Herrn — ein Geist mit ihm. Alles Versagen der Korinther kommt ja, wie der Apostel besonders 3,1–3 gezeigt hat, daher, daß sie dem Pneuma, das sie in der Taufe empfangen haben, nicht die Möglichkeit gewährten, sich gebührend durchzusetzen und auf ihr Denken und Leben den vollen Einfluß zu gewinnen. — Das Bild vom Gottestempel, den die Erlösten

[4]) Dieselbe Formel auch 15,34.

bilden (3,16 f.), wird nun (6,19) näher zugespitzt auf die Vorstellung vom Geisttempel. Der Zugehörigkeit zu Christus (13) entspricht eine solche zum Geist (19), und wenn dazu noch im Schlußvers dieses Teilabschnittes (20) „der Gott" als Inhaber des Anrechts auf „Ehre im menschlichen Leibe" eingeführt wird, so schließt sich das mit den beiden andern Blickrichtungen, der auf den Sohn und der auf den Geist eingestellten, zu einer trinitarischen Konnumeration zusammen, wie auch schon die erste Hälfte des kleinen Kapitels in eine solche ausläuft (11). Paulus hebt zwar immer die Probleme, die er durchbehandelt, in die Höhe der letzten Zusammenhänge hinauf, von denen aus sie ihr tiefstes Licht gewinnen. In dem vorliegenden Fall aber hat er es gewiß (wenigstens instinktiv) als einen besonderen Vorteil empfunden, daß durch dieses Verfahren den in kleinliche Gedankengänge hineinverlorenen Lesern die überragenden Zusammenhänge der göttlichen Seinswelt und der Erlösungsordnung, die ja nur ein Übergreifen der göttlichen Ordnung auf die Geschöpfe ist, plastisch vor Augen gerückt wurden.

In den nächsten beiden Kapiteln wird der Ton der Rede merklich ruhiger. Er ist nicht mehr so auffällig auf scharfe Rüge abgestimmt. Der Feuergeist des Apostels verrät sich in der lebhaften Apostrophe, dem virtuellen Dialog, wie er aber schlechthin Diatribenstil ist (vgl. 7,16—21. 27; 8,11). Das Prinzip, aus dem heraus im 7. Kapitel die Fragen nach dem Lebensstand entschieden werden, ist das von der Abhängigkeit, die man dem erkennbaren Willen Gottes schuldet. Der Posten, den der Herr angewiesen hat, ist zu behaupten (17 und 24). Auch das *privilegium Paulinum* wird aus dem gleichen Gedanken heraus erteilt: „In Frieden hat uns Gott berufen" (15 b). Besonders der Exkurs 18—24 trifft aus diesem Grundprinzip heraus mit Festigkeit und Bestimmtheit weitreichende Entscheidungen für die großen, durch ihre religiöse Vergangenheit und die soziale Schichtung unterschiedener Gruppen, Juden- und Heidenchristen, Sklaven und Freie. Alle Gegensätze sind überbrückt durch die Loskaufung durch Christus. Darum ist die Zugehörigkeit auch zu der weniger günstigen Seite der jeweiligen Alternative, im besondern die zum Sklavenstand, so bedeutungslos, daß man sie überhaupt nicht tragisch zu nehmen hat. Nur geistige Abhängigkeit von Menschen ist des Christen unwürdig (23). Die Form der Begründung dieser Tatsache („Ihr seid um bares Geld gekauft") weist auf die Ausführungen des voraufgehenden Kapitels zurück, die so deutlich gegen die ungesunde geistige Verfassung der Korinther zugespitzt waren (6,20), und die aus dieser heilsgeschichtlichen Grundtatsache von der Zugehörigkeit zu Christus abgeleitete Folgerung, nämlich die Unstatthaftigkeit jeder Menschenhörigkeit, unterstreicht natürlich die Tadelworte der ersten Kapitel gegen die Sonderbündeleien in Korinth sehr wirksam und stellt sich unmittelbar zu 3,21—23.

Die Formeln, mit denen Paulus die Entscheidung über die Jungfrauen einleitet (25) und das auf der gleichen Linie liegende Wort über die Witwen abschließt (40), halten den Unterschied zwischen einem Herrengebot und einem Rat, der aus einem pneumabestimmten Empfinden des Apostels heraus gegeben wird (vgl. 40 b), ebenso klar aufrecht wie sie das Maß der Autorität, das doch dem apostolischen Rat noch zukommt, bestimmt wahren. Dabei weist die Wendung gleich zu Anfang: „als einer, dem die Gnade geworden ist, sich als treu zu zeigen" (25), auf die Anforderungen zurück, die nach

4,1 jeder vom Herrn aufgestellte Verwalter zu erfüllen hat, während in der Schlußwendung (40b) eine Rückerinnerung an die Ausführungen über die Erhabenheit des echten Pneumatikers über jede Kritik (2,15) beabsichtigt sein dürfte. — Überall nötigt die zielsichere Klarheit der Entscheidungen des hl. Paulus Achtung ab, zeigt die behutsame Meidung jeder Übertreibung oder Aufnötigung der idealen Prinzipien den erfahrenen Menschenkenner (26). Mit Absicht wird auch die Selbstlosigkeit und Aufrichtigkeit der erteilten Ratschläge betont (3.). Ganz ungesucht verrät alles die unbedingte geistige Überlegenheit des Führers und Organisators, der für alle Lagen des Lebens aus den höchsten Prinzipien der Heilsordnung heraus sowohl Anweisungen idealer Art für die Strebenden wie auch beruhigende Gewissensklarheit für die Schwächeren zu geben weiß. Ob Paulus es gesucht hat oder nicht, jedenfalls wirkt alles das zugunsten einer Stärkung seiner Autorität und arbeitet so einer Hauptursache der Zerklüftung entgegen. Immer wieder leuchtet der e i n e Wert, „Christus", als der für eine ideale Wahl allein ausschlaggebende Faktor auf; die Jungfrau allein kann ganz „heilig sein an Leib und Geist" und so „das suchen, was des Herrn ist" (34); ihr allein ist „das unablenkbare Ausharren beim Herrn" möglich (35). Auch die Frage der Jungfräulichkeit wird schließlich in die große Spannungsbeziehung Gott-Kosmos eingeordnet (vgl. 34b), von der aus die Gegensätzlichkeit von Kreuz und Weltweisheit in Kapitel 1—2 beurteilt wurde. Auch das und gerade das ist ein Beitrag zur geistigen Verklammerung dieser Einzelfrage des abwechslungsreichen Hirtenschreibens mit dem grundlegenden Eingangsteil.

Zu Kapitel 8. — Man nimmt an, daß die Formel „wir wissen" ein wörtlich zitiertes Stück der schriftlich gestellten Anfrage der Korinther einleitet. Mit der Versicherung: „wir alle haben im Fragepunkt ‚Opferfleischgenuß' die rechte Gnosis" (1) haben die Korinther dem Apostel einen guten Trumpf für sein Angehen gegen ihren Gnosisdünkel in die Hand gespielt. Es ist aber alles andere als das Bestreben, um jeden Preis eine Ungeschicklichkeit der Fragesteller schlau zur Verbesserung der eigenen Position zu benutzen, was Paulus die zum geflügelten Wort gewordene Prägung: „die Gnosis bläht auf, die Liebe erbaut" und die anschließenden Bemerkungen über die rechte Weise der Gnosis nahegelegt haben. Es fehlte dem praktischen Gewissensurteil der Korinther über die schlechthinnige Erlaubtheit des Genusses des Opferfleisches die Rücksicht auf die Wirkung, die das entsprechende Verhalten auf die Schwachen (d. h. die in ihrem Urteil über die Natur dieses Fleisches noch durch die Gewohnheit heidnischen Denkens Bestimmten) haben konnte. Wer sich auf bloßes theoretisches Wissen in Moralfragen etwas zugute hält, hat den rechten Modus, der alles Wissen erst Gott gefällig macht, so daß der Mensch die Anerkennung Gottes findet, noch nicht erfaßt. Diese Anerkennung wird nur dem zuteil, der sich von der Liebe leiten läßt (2f.). Ungesucht wird durch diese zu Eingang aufklingende Dominante das ganze 8. Kapitel zu einem erneuten Gericht über alle „Gnosis an sich". Offenbar soll es auch mit Rückbesinnung auf das frühere scharfe Verdammungsurteil über solche Gnosis gelesen werden. Wie dort das Kreuz als die göttliche Antwort auf alle Weltgnosis verkündet wurde, so weist jetzt Paulus wieder darauf hin, daß starres Vorangehen nach theoretisch rich-

tigen Erkenntnissen die Frucht des Herrenleidens, die unsterblichen Seelen, leicht verloren gehen läßt (11). So wirkt sich die Rücksichtslosigkeit gegen den Bruder als ein Angriff gegen Christus persönlich aus (11 f.).

Scheinbar unvermittelt bricht mit Kapitel 9 wieder ein Ungewitter über die Kritikaster des Apostels herein. Das Kapitel ist seinem Inhalt nach geradezu eine Fortsetzung der Polemik von Kapitel 1—4; auch die entschiedene, höchst temperamentvolle Tonart versteht sich als Wiederaufflackern des noch nicht verglommenen Entrüstungsfeuers. Doch fehlt der Zusammenhang mit dem Fragestück vom Götzenopferfleisch, das ja auch mit 10,14 wieder aufgenommen wird, nicht. Die verbindende Idee ist die von der evangelischen Freiheit und ihren durch die Liebe gebotenen Grenzen. Paulus deckt die wahren Gründe auf, warum er auf die Ausnützung der ihm als apostolischen Arbeiter zustehenden Rechte auf die Temporalien grundsätzlich verzichtet hat. Es geschah aus Liebe zu den zu gewinnenden Seelen, und um einen, wie aus dem ganzen Zusammenhang hervorgeht, besonderen Lohn für dieses *opus supererogatorium* zu haben[5]). Mit dem den Apostel allerpersönlichst betreffenden Hauptproblem des Eingangsteiles, der Vollgültigkeit seines Apostolats, wacht auch ein guter Teil der Terminologie, die dort zur Verwendung kam, auf, wenn auch z. T. in neuer Zuspitzung. Die Frage des irdischen Unterhalts fällt für Paulus unter die σαρκικά, die gegenüber den πνευματικά, die er den Korinthern gespendet hat, nicht in Vergleich kommen (11). Zu diesem Wortfeld stellt sich irgendwie auch die Formel μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ (8,7) vielleicht eine Umsetzung gegnerischer Anwürfe in einen dem hl. Paulus auch sonst geläufigen Ausdruck (vgl. Röm 3,5 und Gal 3,15). — Daß das vom Apostel auf Grund eines alttestamentlichen Wortes allein zugelassene καύχημα ἐν κυρίῳ (2.31) eine große Weite hat, zeigt das vom Apostel nicht einmal um den Preis des Lebens feile καύχημα, das auf dem vollkommenen Verzicht auf irdische Entlohnung für seine evangelische Arbeit gründet (15). Auch die Wendung οἰκονομίαν πεπίστευμαι = ich bin bloßer Hausverwalter (und zwar in Sklavenstellung, nach damaliger überwiegender Gewohnheit)[6]), weist auf die Ausführungen des ersten Teils über die wahre Stellung der Wortkünder hin (vgl. 4,11 f.), während die Bildgruppe Säleute-Begießer (36 f.) 9,7 und 10 wieder aufscheint. — Die κοινωνία — Idee, im Exordium (1,9) auf Christus und im nächsten Kapitel im besondern auf die eucharistische Gemeinschaft mit ihm angewandt, ist hier mit dem inhaltlich und näherhin eschatologisch verstandenen Begriff „Evangelium" verknüpft (23). — Wenn Paulus letztlich die Rücksicht vor allem auch auf die Schwachen als Motiv für seine Methode vollkommen uneigennütziger Apostelarbeit angibt (22), so belegt er an einem neuen Beispiel, daß seine kluge Zurückhaltung in der Vorlegung der Mysterienweisheit den Korinthern gegenüber eben nur ein Unterfall des leitenden und sehr heiligen Allgemeinprinzips seiner Evangelisation ist. — Den Einblick in das innere Getriebe seiner Beweggründe zu der wahrhaft aszetischen Apostolatsbetätigung schließt

[5]) Das ist die katholische Deutung des μισθός von 9,18; die nähere Begründung kann man etwa bei R. Cornely in dem betreffenden Band des Cursus nachlesen.

[6]) So mit Recht H. Lietzmann.

Paulus durch das in die Form der Paränese gekleidete Wettlauf- und Wettkampfbild (24—27) ab. Es erinnert an die wirksame Gegenüberstellung, in die die Hauptauseinandersetzung auslief (4,9—13).

Das 10. Kapitel ist zunächst bemerkenswert als ein vermutliches Beispiel für eine nach Paulus zur Mysterienweisheit gehörenden Stoffgruppe [7]), nämlich für Vorkommnisse des Alten Testamentes, denen nach Paulus typische Bedeutung für die Zeit der messianischen Erfüllung [8]) zukommt. Es ist gleichzeitig eine erneute Einschärfung des Hauptgedankens des Eingangsteils, daß es auf die Auswirkung der δύναμις des Christentums ankomme, auf die Bewährung in Leben. Nur läuft hier die Antithese nicht von solcher Bewährung zu Scheinweisheit und bloßem Logos, sondern zu bloß sakramentaler Heiligung durch die Taufe (und Eucharistie) [9]), die im Durchgang der Israeliten durch das Rote Meer und in ihrem Eingehülltsein in die Gnadenwolke typisch angedeutet war (1—5). Das Wort „pneumatisch" taucht hier (3 f.) in der Bedeutung „überirdisch", „geheimnisvoll" auf, als Beiwort zu βρῶμα und πόμα sowie zu πέτρα, die auf Christus gedeutet wird. Damit wird gesagt, daß Christus der heilsgeschichtliche Mittelpunkt schon des Alten Testamentes war. Im Neuen Bund stellt er die Einheit aller zu einem Brot, einem Leib her, indem er alle zur κοινωνία mit seinem Leib zuläßt (16 f.). Bei all dieser unendlichen Herablassung läßt er aber seiner nicht spotten (8,22). Die Mischung der Motive dieses Kapitels ähnelt durchaus der im Eingangsteil: christliches Standesbewußtsein (κοινωνία mit Christus, vgl. besonders 14—22) und evangelische Freiheit (29 f.) neben christlicher Verantwortung, auf der der Hauptton liegt. Zu meiden sind hauptsächlich drei Dinge: Spiel mit der Christusgemeinschaft (8,22), Verletzung der dem Nächsten geschuldeten Rücksicht (28,32), Vernachlässigung des Anspruchs Gottes, in allem geehrt zu werden (31). — Alle drei Punkte sind im ersten Teil schon zur Sprache gekommen.

Zu Kapitel 11. — Wie Paulus (10,21 mit 10,3 und 4) die hohe dogmatische Tatsache von der eucharistischen Gemeinschaft zur näheren Begründung der Unerlaubtheit der Idololatrie, die Gemeinschaft mit den Dämonen einschließt, heranzog, so löst er im 11. Kapitel (12—16) die Frage der kultischen Frauentracht von einem auf höchster dogmatischer Ebene liegenden Prinzip heraus, nämlich aus der der schöpfungsgeschichtlich bedingten, wenn auch nur akzidentellen Verschiedenheit der beiden Geschlechter in ihrer Beziehung zu Gott. Er führt schließlich alles wieder auf die hierarchische Stufenfolge zurück, die den ganzen Kosmos auf Gott hinordnet; gedanklich und sprachlich stellt sich 11,3 zu 8,23. — Bemerkenswert ist die Aufforderung, die eigene Urteilskraft zu betätigen (13; vgl. schon 10,15). Paulus will die Korinther, die zwar nach 3,1 ff. noch fleischern sind, allmählich zum selbständigen Gebrauch der Gabe des Pneuma, zur christlichen Mündigkeit erziehen.

---

[7]) Das ist die ansprechende Meinung von Cornely (vgl. seine Exegese zu 2,6 ff.).

[8]) Als Hinweis auf diese Zeit ist auch die Wendung τὰ τέλη τῶν αἰώνων aufzufassen; sie ist nicht auf den Ausgang des Weltlaufs zu beziehen.

[9]) Als Hinweis darauf faßte schon Chrysostomus die Verse 3 und 4a auf; vgl. Cornely z. St.

Auf einer verwandten Linie liegt eine Grundforderung des neuen Eucharistie-Stückes (11,17—34), nämlich die, daß der eigene Gewissenszustand zu überwachen sei (31); ein nicht ganz neues Verwendungsfeld des Stammes κρίνω, da von solchem Prüfen und Geprüftwerden schon in den ersten vier Kapiteln soviel die Rede war, und dort nicht nur Herrengericht und Menschengericht, sondern auch Gottesgericht und Selbstrichten mehrfach gegenübergestellt wurden (3,10—16; 4,3—5). Vor allem aber ist die nachdrückliche Betonung der Pflege des Gemeinschaftssinnes das Band, das dieses Stück mit den Eingangskapitel verbindet. Diese Rücksicht auf die andern schuldet man der Würde der Kirche (22), ebenso der Ehrfurcht vor dem Herrenleib (29) — beides für Paulus ineinander übergehende Begriffe[10]). In den Klubbildungen bei den Agapen (Paulus nennt sie [19] αἱρέσεις, aber ein Unterschied von σχίσματα [1,10] dürfte noch nicht empfunden sein) offenbart sich das Grundübel, gegen das in den vier ersten Kapiteln anzugehen war; darum dieselbe Mischung der Gegenmittel: Besinnung auf die Ordnungsgesetze der neuen Christuswelt, der man angehört, aber auch auf die Verantwortung (32), die Bewährungspflicht (οἱ δόκιμοι 19).

Der Vorrang des geistlichen Gemeinwohls vor aller privaten Devotion ist auch das Prinzip, aus dem heraus in den Kapiteln 12—14 die wertmäßige Stufenordnung der Geistgaben festgelegt und die (bei ihrer Bekundung im Rahmen der Gemeindeversammlungen) zu beobachtende Disziplin bestimmt wird. Darum das Einschaltkapitel 13, das Hohelied der Liebe. — Die bloße Begabung mit einem pneumatischen Charisma hebt — das ist die Voraussetzung für die Unordnungen, die im öffentlichen Gebrauch dieser Charismen in Korinth eingerissen waren — noch nicht zu der pneumatischen Reife des Urteils und zu der Unerreichbarkeit für jede menschliche Beurteilung empor, wovon 2,15 gesprochen worden ist. Insofern ist die kraftvolle Normierung des Charismengebrauchs durch Paulus, sein Widerspruch gegen jeden Anflug einer pneumatischen Anarchie im Schoß der Gemeinde, eine notwendige Ergänzung zu den Ausführungen von Kapitel 2 über die Selbständigkeit des Vollpneumatikers. — Das Pneuma arbeitet bei alle seinen Gaben derart im Dienst Christi, daß von der Stellung zu Jesus die Echtheit der Pneumagabe leicht zu beurteilen ist (12,3): das Prinzip der Christozentrik. Die Fülle der pneumatischen Gaben ist schön der trinitarischen Gotteseinheit eingegliedert: so tritt das Prinzip des Primates des Vaters und seiner Ehre hervor (4—6). — In das Leibgleichnis (12—26) spielt etwas von der Terminologie der Gruppen hinein, weniger die in den ersten Kapiteln vorgenommene Scheidung in Unmündige und Vollkommene, als die von Starken und Schwachen (vgl. τὰ δοκοῦντα μέλη ἀσθενέστερα εἶναι, 22), wie sie dem Abschnitt über das Verhalten in der Opferfleischfrage entscheidend war (vgl. 8,9. 12; 9,23). — Wichtiger ist, daß die Grundanwendung, die diesem Leibbild abgenommen wird, die Pflicht des einzelnen, über sich hinauszuschauen und an die Aufgabe zu denken, die man dem Ganzen gegenüber hat, in der nämlichen Zielrichtung liegt, auf die der Apostel in den ersten vier Kapiteln hinarbeitete.

[10]) Für diesen Übergang ist besonders der Vers 10,15 unseres Briefes mit dem anschließenden Stück bezeichnend; vgl. dazu A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937, 108 ff.

Das wird besonders sichtbar in der ausdrücklichen Unterordnung der wesentlich intellektuellen Geistgaben, der Prophezie, der Mysteriengnosis, des (Wunder-)Glaubens, unter die Liebe, wobei übrigens eine Einschränkung des Wertes dieser Gaben schon darin liegt, das als die höchste Tatleistung, die der Liebe gegenübergestellt wird, ein Opferakt herausgegriffen ist (13,1–3). — Im Charakterbild der Liebe ist eigens betont, daß sie sich nicht aufbläht (4 b), wie es der Gnosis eigen ist, aufgeblasen zu machen (8,1). — Wenn schließlich im vorletzten Vers des Liebeskapitels die Vollerkenntnis Gottes im Jenseits der als „Stückwerk" bezeichneten Diesseitsgnosis gegenübergestellt und gleichzeitig als ihr Maß die göttliche Kenntnis unser selbst angegeben wird („dann werde ich erkennen, wie ich erkannt bin"), so schwingt dabei die Erinnerung an das Gesetz von 8,3 mit, das an sich schon ein Protest gegen die korinthische Überwertung der Gnosis war: Erkanntsein durch Gott hat nicht so sehr unser Gotteserkennen als vielmehr unsere Gottesliebe zur Voraussetzung („wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt"). Für den Diesseitsbereich gehört also der Primat einfach der Liebe, und neben ihr haben hier zunächst Daseinsrecht und -aufgabe nicht Gnosis oder Charismen, sondern Glaube und Hoffnung (13,13). — Das pneumatisch zu verstehende Gesetz von der Reziprozität des Erkennens bildet, wie hier gleich angefügt sei, auch den kraftvollen Abschluß von Kapitel 14 (vgl. 38).

Natürlich sind die Geistgaben wertvoll — alles Pneumatische ist wertvoll (14,1) — aber alles Sozial-Fremddienliche ist dem, was nur dem eigenen Besten dient, überlegen. Aus diesem Grunde schon steht die Prophezie, obwohl zunächst der intellektuellen Ebene zugeordnet, über der Zungenrede, obwohl diese Äußerung des Affektgebetes ist. So konnten also die Korinther aus der Skala der Charismen, die Paulus aufstellt, entnehmen, daß seine Zurückdrängung der Gnosis, der Sophia dieses Kosmos, nicht einem Zug zum Irrationalen entsprungen ist; in echt paulinischer Energie äußert sich der gesunde „Rationalismus" des Apostels in V. 14,19: in der Gemeindeversammlung lieber fünf verständliche Worte als eine Myriade von Worten in unverständlicher Zungenrede. — Anschließend wieder ein Appell an den Willen zum geistigen Wachstum: arbeitet euch aus kindhafter Geisteshaltung heraus, ohne das Kindsein dem Bösen gegenüber aufzugeben, und werdet geistig mündig (20)! In diese als Anschauung wie als Verhaltungsanweisung gleich gesunde Prinzipienwelt paßt die Versicherung: die pneumatischen Prophetengaben unterstehen dem Willensdominium der Propheten (32), und zwar weil Gott keine Anarchie will, die ja Zerklüftung bedeutet, sondern ein Gott des Friedens ist (33). Damit ist die Grundabsicht wieder bezeichnet, der der Brief dienen will, und in sie fügt sich auch der Hinweis auf die Verbindlichkeit der Praxis der Gesamtkirche gut ein, der zweimal eingeflochten wird (33 und 56), an der zweiten Stelle sogar im Tone scharfer Zurechtweisung, um deren Milderung willen sich Paulus ein positives Wort (39 f.) zur grundsätzlichen Empfehlung aller Charismen nochmals nahelegt.

Das 15. Kapitel lenkt zu einem völlig neuen Vorstellungsbereich über[11]). Es enthält die einzige ausgeführte Osterpredigt der Schrift. Es ist ein Beweis

[11]) Das ist jedenfalls der unmittelbare Eindruck, wie auch u. a. H. Lietzmann bemerkt. Wenn K. Barth, Die Auferstehung, München 1924, das 15. Kapitel nicht nur als den Schluß und Höhepunkt des Briefes, sondern auch als

für die historische Treue des μαρτύριον, das Paulus von Christus in der Erstkatechese ablegte (der erste Abschnitt gibt sich ja als Repetition von bereits Vorgetragenem: vgl. die mehrfachen entsprechenden Versicherungen in den VV. 1—3). Zugleich dürfte das Kapitel in seiner weiteren Ausgestaltung auch als Probe eines sophia-Logos des Apostels im Sinne von 2,6 aufgefaßt werden dürfen. Jedenfalls unterbaut Paulus nicht nur das Lehrstück durch überwältigende Zeugnisbeglaubigung der grundlegenden Tatsache, der Herrenauferstehung, sondern weist die *rationes convenientiae* für unsere Teilhabe an diesem Glück nach und verfolgt die ganze Ordnung der Auferstehung bis in ihre letzte Sinnabzweckung, die keine andere ist als die endgültige Vollehrung des Vaters, dem der Sohn nach Besiegung aller Feinde die messianische Herrschaft und das Volk der Erlösten übergeben wird (28).

Der Beitrag des Kapitels zur Befestigung des Gesamtwillens des Briefes, dessen Grundrichtung durch die den ersten vier Kapiteln gesteckte Aufgabe bestimmt ist, darf weniger darin gesehen werden, daß die Skepsis gegenüber dem Dogma von der allgemeinen Auferstehung als grobe Versündigung, als bedauerliche Nachgiebigkeit gegen den Geist der heidnischen Umwelt, ja als Anzeichen eines falschen Gottesbegriffs hingestellt, daß die superklugen Einwände gegen die Möglichkeit der Auferstehung rundweg als blöde bezeichnet (ἄφρων, 36) und in einer auch heute noch unwiderstehlich mitreißenden Beweisführung einfach zerschlagen werden, sondern in etwas anderem. Der Apostel weist nach, daß die Mächte, an die seine korinthischen Gegner verhaftet sind, das Psychische, das Sarkische, in dem Bereich, auf den schließlich das ganze Christentum hinzielt, in der Jenseitswelt, einfach keinen Zutritt haben. Alles Sarkische, Vergängliche am Menschen muß einmal umgewandelt werden in die Lebensform des Unvergänglichen; der programmatische Satz: „Fleisch und Blut können das Gottesreich nicht erben" (50) nimmt ganz ungesucht eine verurteilende Spitze auch gegen die sarkische Einstellung der Gruppenchristen ein, denen in den ersten Kapiteln das Gewissen erforscht wurde. So ganz ab von allem, was auf Erden verwirklicht

seinen Schlüsselpunkt zu erweisen sucht, von dem aus Licht auf das Ganze falle, so dürfte das ein etwas kühnes Ziel einer literarischen Betrachtung des Briefes sein. Für die Gesamttheologie Pauli steht die Auferstehung des Herrn mit im Vordergrund, und von hier aus laufen die wichtigsten Linien zu seiner Anthropologie (vgl. Röm 6) und andern Lehrgebieten, aus denen Paulus wesentliche Grundgedanken herausholt, die auch mit das einigende Ideengerüst unseres Briefes bilden. Insofern führt das Bemühen von Barth, vom 15. Kapitel aus die Geschlossenheit des 1 Kor aufzuzeigen, notwendig in vielen Stücken zu Betrachtungen, die mit den Ergebnissen des Verfahrens, das (unabhängig von K. Barth) in dieser kleinen Arbeit versucht wurde, zusammenfallen. Wenn man aber vor der Wahl steht, das bevorzugte und betonte Auftreten bestimmter Gedanken in 1 Kor als Nachschwingen der Argumente zu betrachten, mit denen Paulus in den ersten vier Kapiteln gearbeitet hat, oder aber sie als vorausgeworfenen Schatten des Inhaltes von Kap. 15 anzusehen, so scheint die Entscheidung für das erstere das Natürlichere zu sein. Außerdem beschränken sich die Verbindungsfäden, die die Kapitel 5—16 mit 1—4 verknüpfen, nicht nur auf diese Grundideen paulinischer Theologie, sondern umfassen auch Gedanken untergeordneter Art, die nur aus der Grundsituation des Briefes heraus, wie sie in den ersten vier Kapiteln gekennzeichnet ist, eine besondere Bedeutung haben, deren Auftreten in den späteren Kapiteln also ziemlich eindeutig als Nachwirkung von Kap. 1—4 und nicht als Vorwirkung von 15 aufzufassen ist.

werden konnte, liegt die christliche Grundhoffnung, deren Preisgabe das Christentum sinnlos, die Christen selbst zu bemitleidenswerten Jämmerlingen machen würde (19). Von hier aus versteht sich auch erst vollkommen die leidensvolle Lebensart des Apostels. Nur um eines solchen Gutes, das wirklich der „ganz andere" Wert ist, kann er sein unausgesetztes Opferleben überhaupt führen — in diesem Zusammenhang taucht auch ein Verwandter des Begriffs καύχημα auf: „Bei meinem Stolz auf euch (νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν), tagtäglich erlebe ich das Sterben" (31). Es ist das das drittemal, daß der Apostel den Korinthern die Ausprägung des Passionsgesetzes an seiner eigenen Person mahnend vor Augen hält. — Nur ganz schwach klingt gegen Ausgang der machtvollen Apologie der Auferstehungstatsache das Thema Sünde und Gesetz hinein (56), als Folie des Gnadenbegriffs, dem tragenden Begriff des Christentums (57), der sofort auf die Person Christi zurückweist. Das bedeutet noch ein letztes Mal einen energischen Aufruf: Weg mit der Blickrichtung auf das rein Naturhafte, die euch in die Zerklüftung hineingetrieben hat, empor Sinn und Herz zu der Person und Welt unsers Herrn Jesus Christus! Darum die Endmahnung: verlegt euch in unwandelbarer Hoffnung auf das Schaffen, das Wirken für den Herrn (58).

Das Schlußkapitel bringt 10 f. eine Erinnerung an das vorbildliche Wirken Pauli für den Herrn, an dem auch Timotheus Anteil hat (er soll nach 4,17 als Lehrer der Pauluswege, die Herrenwege sind, nach Korinth kommen). An Stephanas und seinem Haus wird ebenfalls das gelobt, was den Korinthern am meisten nottut, praktisches Verständnis für das Grundgesetz der Liebe und Hingabe für andere (15). Nicht zu verschweigen ist der Fluch, der am Schluß gegen die Hasser unsers Herrn Jesus Christus geschleudert wird — ein letztes Wetterleuchten der Entrüstung des Apostels gegen die Quertreiber, die Christus zerreißen, seiner Liebe entgegenarbeiten — aber Paulus verwindet es nicht, damit zu schließen. Der Maranatha-Gruß lenkt den Blick auf die Parusie und ihre Güter, die im Auferstehungskapitel gesichert und entfaltet worden sind, und so wirkt die Entbietung der Gnade Christi und der Liebe des Apostels im Schlußvers als wohltuender Ausklang.

Erinnern wir uns zum Schluß daran, daß der Brief bestimmt gewesen ist, als Ganzes gelesen zu werden und zu wirken. Die Anspielungen auf die konkreten Verhältnisse, die wir bei wiederholtem Lesen erst entdecken, waren den Korinthern sofort verständlich. Wie die ständige Rückkehr Pauli zu den Grundmotiven, mit denen er in den Ausführungen der ersten vier Kapitel die Hauptirrung der Korinther bekämpft, z. T. mehr aus dem (sozusagen mit psychologischer Notwendigkeit arbeitenden) pastoralen Geschick (man möchte fast sagen, pastoralen Instinkt) heraus erfolgt war, so faßten auch die Erstleser des Briefes, die so persönlich von dem Inhalt betroffen waren, die vielfach zerstreuten Bemerkungen mit einer Art von innerer Nötigung in diesem ihrem Zusammenhang auf und traten in den Bannkreis ihrer Wirkung[12]).

[12]) F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT, Gütersloh 1926, 369—384, arbeitet aus der Summe der Andeutungen in 1 Kor eißen von dem paulinischen verschiedenen, pneumatisch-gnostischen Frömmigkeitstypus als Hauptziel des Kampfes Pauli heraus. Er neigt dazu, die hauptsächliche Vertretung dieses Geistes in der Christuspartei (1,12) zu suchen. Ähnlich schon W. Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, Gütersloh 1908, 89 f.

NEUERSCHEINUNGEN

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Johannes Hessen, Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. 8° (240 S.) München 1939, Reinhardt. RM. 4.80, geb. RM. 6.50. — Es ist ein guter Griff, den alttestamentlichen Prophetismus den Systemen der klassischen griechischen Philosophie — so erweitert, d. h. vor allem Aristoteles eingeschlossen, versteht H. den Platonismus — vergleichend gegenüberzustellen. Die Kenntnis der Antike ist gründlich, zum Prophetismus ist die neueste protestantische Literatur ausgiebig herangezogen, die Darstellung ist sehr flüssig und angenehm. Es ist vielleicht unter dem Einfluß der hauptsächlich benützten Literatur geschehen, daß H. bei der Kennzeichnung des Prophetismus den schlechthin entscheidenden Zug, daß der Prophet durch Inspiration göttliche Wahrheitsmitteilungen empfängt und sie weitergibt, ganz in den Hintergrund gerückt hat. Dabei bleiben die inhaltlichen Sondermomente der prophetischen Verkündigung, die H. gut herausstellt, voll bestehen. Im zweiten Teil des Werkes, der in einer etwas subjektiven Auswahl die Spiegelung des „Platonismus" bei christlichen und antichristlichen Geisteskoryphäen bzw. Geistesrichtungen zu beleuchten sucht, treten Sonderansichten des Verf.s wie die vom Auseinanderfallen der Ordnungen des Seins und der Werte, von der Unerreichbarkeit des persönlichen Gottes durch das Denken, von der Sonderstellung einer Kategorie des Religiösen, von der Fraglichkeit des dogmatischen „Glaubens", unangenehm hervor. Auf jeden Fall weckt es nicht erfüllte Erwartungen, wenn ein Buch, das das Evangelium und Paulus fast gar nicht heranzieht, den hier gewählten allgemeinen Untertitel trägt.

K. Prümm.

Hanna Wolff, Der lebendige Gott. Nathan Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage (Universitas-Archiv, Theol. Abt. 2). 8° (215 S.) Emsdetten 1938, Lechte. RM. 8.—. In dem dankenswerten Buch erfährt man viel über die Grundabsichten des wissenschaftlichen Schaffens des großen Schweden, namentlich auch über seine Beurteilung antiker und moderner nichtchristlicher Religionen. Söderblom dachte der Religionsgeschichte den Platz zu, den bei früheren protestantischen Systematikern die *theologia naturalis* behauptete. Er setzte sich dafür ein, daß auch in diesen Religionen Gott sich geoffenbart habe, in allgemeiner Weise, die sich von der speziellen Gottesoffenbarung in den beiden Bünden doch wesentlich abhebe. Die Verfasserin steuert manche eigenen Gedanken zur Begründung dieses Standpunktes bei, so daß man wohl nicht immer klar unterscheiden kann, wie weit man Söderbloms Stellungnahme im einzelnen gleichsetzen darf mit der Stellungnahme, die in diesem Buch (das sich ja auch zu der jüngsten protestantischen Problematik äußert) vertreten wird. Auch als Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Krise des Protestantismus ist das Buch auf jeden Fall lehrreich. Zum Horror vor dem, was die Verfasserin das „Zweinaturenschema" nennt, sei bemerkt: Der Sprung in den Glauben kann nicht den logi-

schen Anfang der religiösen und theologischen Erkenntnis bilden. Die Vernunft wird ihre Rechte gegenüber der *fides* immer geltend machen. Sie ist zu den Präambeln des Glaubens derart zuständig, daß ohne ihre Mitwirkung kein vernünftiger Glaubensakt zustande kommen kann. Pr.

Karl Prümm S. J., Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. 8° (XVIII u. 500 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 9.40, geb. RM. 10.80. — Das Buch, das der Verf. hier in Kürze selbst anzeigt, hat sich zum Ziel gesetzt, eine Grundnote des altchristlichen Lebensgefühls, das der Neuheit der Glaubenswelt, zu der man sich bekannt hatte, weniger zu beschreiben als in seinen Wurzeln verständlich zu machen. Es ist neuerdings bezweifelt worden, ob diese Grundnote tatsächlich in dem Maße zu hören sei, daß es sich rechtfertige, die Gegenüberstellung von antikem Heidentum und Christentum nach diesem Gesichtspunkt auszurichten. Der Verf. kann darauf hinweisen, daß er in einer eigenen Untersuchung den Umfang, den das Neuheitsbewußtsein bei einem so führenden Theologen der alten Kirche wie Irenäus einnimmt, beleuchtet hat (vgl Pisciculi. Festschrift für F. J. Dölger, Münster 1939, 192–219). Die Anlage des Buches ist von der Mitte der christlichen Botschaft hergenommen, der Erlösungstatsache, und weist den vorgelagerten Glaubenswahrheiten, vom Gottesbegriff angefangen, ebenso ihren relativen Platz zu wie den sich logisch anschließenden bis hinab zum Jenseitsleben. Die Ausprägung des christlichen Neuheitsbewußtseins in der Lebensführung ist nicht übergangen. Der gewaltige Umfang des Stoffes bedingte natürlich eine gedrängte Darstellung und eine starke Auswahl in den Literatur- und Quellenbelegen. Es kommt dem Verf. vor, er habe den rechten Mittelweg getroffen, weil die Kritik sich im allgemeinen in dieser Hinsicht als befriedigt geäußert hat, und einzelnen Stimmen, die ein Zuviel bemängelt haben, andere gegenüberstehen, die an Belegen mehr gewünscht hätten. Unverständlich ist es dem Verf., wie gesagt werden konnte, Aufgaben der Zusammenschau von Antike und Christentum würden nur in Form von Lexika gelöst. Ganz im Gegenteil will ihm scheinen, daß gerade das Zusammenfinden der Stoffe in einem einzelnen Geist die Vorbedingung jeder wirklichen Synthese ist. Pr.

Pierre Baron, Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX^e^ siècle, Alexis Stépanovitsch Khomiakov (1804—1860). Son Ecclésiologie. Exposé et critique (Orientalia christiana analecta 127). 8° (293 S.) Rom 1940, Pont. Institutum Orientalium studiorum. Lire 60.—. Die orthodoxe Kirche sieht heute vielfach das ganze Wesen der Kirche in der erlebten, geistdurchfluteten Liebesgemeinschaft in Christo. Als lebendige Geistkirche hat sie auch eine geheimnisvolle Erfahrung des dreieinigen Gottes. Sie ist demnach auch letzte Instanz in Glaubenssachen, wenn auch den Bischöfen, den Liturgen, als Sprechern der Kirche das Recht zusteht, dogmatische Formulierungen vorzuschlagen und die Pflicht, das anerkannte Dogma zu verkünden. Wird so die Offenbarung und die Kirche zurückgeführt auf die unmittelbare Erfahrung, dann erübrigt sich jede positive Apologetik. Chomjakow sah diesen seinen Kirchenbegriff verwirklicht in der Orthodoxie, die ihm darum auch die höchstmögliche Lebensform für Rußland war. In der Monographie kommt Ch. selbst zu Wort. Die Kritik ist vielfach im Anschluß an W. Palmers Korrespondenz geführt. Beachtenswert ist der Anhang über *filioque*. Das Buch ist angenehm lesbar, die Aufnahme in die Serie garantiert, daß es auch inhaltlich wertvoll ist. Fl. Schlagenhaufen.

Heinrich Niebecker, Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie. 8° (XVI u. 237 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 6.50. — Um zwei Sätze ist es N. zu tun: daß das Offenbarungsfaktum (göttliche Sendung Christi, der Kirche) an sich mit natürlichen Kräften erkennbar (sogar richtig beweisbar) sei, aber bloß als *supernaturale quoad modum;* daß aber als wesentlich übernatürlich die Tatsache (und der Begriff) der Offenbarung nur durch unmittelbare Erleuchtung im Glauben erfaßt werden könne. N. hat über die Notwendigkeit und den Inhalt des Offenbarungsbegriffes Originelles und Beachtenswertes zu sagen.

Die obige Unterscheidung (und somit die zwei Sätze) ist im Lehrbuch von Garrigou Lagrange gründlich behandelt, manche der damit zusammenhängenden Fragen sind schon von Gardeil, Pinard de la Boullaye, Poulpiquet recht klar herausgearbeitet worden. N. scheint von K. Adam (Frage nach dem Zirkelschluß) angeregt worden zu sein. Über Glaube und Wissen spricht N. mehr systematisch, ohne auf alle neueren Beiträge einzugehen (A. Brunner, Wyser). — Sehe ich recht, so weicht aber N. doch wesentlich ab von der thomistischen Schule. Für diese ist die Erkenntnis vor dem Glauben modal übernatürlich, weil sie auf eine Wirkung zurückgeht, die Gott als Weltschöpfer wirkt; jede, auch die unbewußte Teilnahme am innertrinitarischen Leben ist wesentlich übernatürlich. Bei N. aber bedeutet „modal" und „wesentlich übernatürlich" zunächst einen Gewißheitsgrad, also einen Bewußtseinszustand (anders scheinbar S. 32. 217): religiöses Bejahen (nicht bloß metaphysisches) ist ihm als Gewißheit modal übernatürlich, das Schauen im Offenbarungslicht, das höchste, untrügliche Gewißheit erzeugt und in dem der Gegenstand (nämlich das Offenbarungsfaktum, nicht der Inhalt) unmittelbar gegenwärtig wird (S. 35. 157. 215). — Daß der Begriff dieses Schauens und seine Objektivität nur durch eine innere Erfahrung, durch gläubige Schau, gewonnen werden kann, ist dann eigentlich selbstverständlich.

Ich bezweifle allerdings, ob eine derartige Erfahrung noch die freie Antwort des Menschen auf ein Ergriffensein von Gott sei, m. a. W. ob sie Glaube an das Offenbarungsfaktum sein kann, zumal N. sagt, daß der Glaube nur dann vernünftig ist, wenn die Vernunft vorher das Offenbarungsfaktum gewiß erkannt hat (so nach dem Grundsatz S. 213). Bei aller Anerkennung für die Leistung kann ich N.s Grundthese nicht als bewiesen ansehen, daß der Offenbarungsbegriff und der Glaubensakt die oben beschriebene innere Erfahrung voraussetze; nicht einmal bei den Propheten gilt dies, noch weniger bei den Hagiographen, die doch auch Offenbarungsmittler sind, und bei den Empfängern einer mittelbaren Offenbarung. Es ist auch im Glaubensakt eine wesentlich übernatürliche Gnade denkbar, die wie andere *illustrationes mentis* keinerlei unmittelbar bewußte Schau eines Faktums ist. Der Kommentar zum Vatikanum S. 224 ist nicht der einzig mögliche. Schl.

Johannes Brinktrine, Offenbarung und Kirche. Fundamentaltheologische Vorlesungen. 3 Hefte. I: Einleitung und Begriff der Offenbarung; II: Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung; III: Die Glaubwürdigkeit der Mysterien und der Wert der Glaubwürdigkeitsmotive. Als Manuskript gedruckt. gr. 8° (96, 104, 94 S.) Paderborn 1939, Schöningh. Je RM. 2.40. — Die Vorlesungen schließen sich nach Inhalt, Aufbau und sprachlicher Darstellung vollständig an das große apologetische Werk von Garrigou-Lagrange, De Revelatione, an. Ihr Wert besteht darin, daß sie das Werk einem breiteren deutschen Leserkreis zugänglich machen. Nur wäre zu dem Zweck ein flüssigerer und vom Schullatein freierer Stil wünschenswert gewesen. D. Thalhammer.

Meinolf Müekshoff O. F. M., Die Quaestiones disputatae de fide des Bartholomäus von Bologna O. F. M., hrsg. und untersucht (Beiträge zur Geschichte

d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters XXIV, 4). 8° (LX u. 199 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 11.40. — Bartholomäus von Bologna (13 Jh.) beweist zuerst, daß irgend ein Glaube notwendig ist; die Berufung des Menschen zur Schau Gottes wird dabei als eigentlich selbstverständlich vorausgesetzt. Aus den Glaubwürdigkeitsmotiven folgert er, daß der katholische Glaube mehr Gründe für sich hat als jeder andere. Die Dogmen sind denen, die von Gott direkt belehrt wurden, den Propheten und Aposteln, evident; wir haben keine *rationes mathematicas* dafür, keine *certitudo (quoad nos) infallibilitatis*, sondern nur *„rationalem probabilitatem"*, wie sie z. B. der Handwerker darüber hat, daß eine nach dem Lot aufgerichtete Säule senkrecht steht oder daß die Nachbarin die wirkliche Mutter ihres Kindes ist. — Diese Beispiele zeigen, daß B. v. B. den Induktionsbeweis und den Zeugenbeweis zu den *rationales probabilitates* rechnen würde; Eschweiler müßte B. v. B. unter die molinistischen „Vernunfttheologen" rechnen. — Die Textausgabe ist mustergültig; ebenso die anschließende Untersuchung. Diese zeigt klar, daß B. v. B. nur die überlieferten Ansichten vertieft und gerade dadurch merklich beeinflußt hat.

Fl. Schlagenhaufen.

Phil. Weindel, Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie Franz Anton Staudenmaiers. Eine Auseinandersetzung katholischer Theologie mit Hegelschem Idealismus (Abhandlungen aus Ethik und Moral, hrsg. von F. Tillmann, Bd. 14). 8° (187 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. RM. 6.—. Wir lernen durch W. den ideengeschichtlichen Ort Staudenmaiers kennen und verstehen seine wesentliche Abhängigkeit von den Tübingern, Jacobi, De Bonald, methodisch auch von Hegel, und seine philosophische und theologische Auseinandersetzung mit Hegel. Leider zeigt die solide Arbeit, so will uns scheinen, daß Staudenmaier zum Problem „Glauben und Wissen" uns doch wenig zu sagen hat: es sind eigentlich nur die untergewichtigen Beweise des gemäßigten Traditionalismus für die eingeborene, unmittelbare Gottesidee. Daß der christliche Glaube in freier Gottestat uns gegeben ist, durch methodischen Zweifel subjektives Wissen wird und in der lebendigen Kirche objektiviert ist, ist mehr eine Andeutung als eine Lösung des Problems, das darin besteht, ob ein reflexer Vergewisserungsprozeß über den übernatürlichen Glauben notwendig ist, was er zum Gegenstand hat (die Tatsache der Offenbarung, die Glaubenspflicht, die Glaubensmöglichkeit oder nur die theol. Folgerungen aus dem Glaubensgut) und wie er erfolgt. Staudenmaier versucht nur den Nachweis der Notwendigkeit des natürlichen Glaubens; die systematische Erfassung des Glaubensinhaltes und seine Objektivierung sind ihm schon Wissen. — Thomas hat das Wissen dem Glauben nachgeordnet, aber nicht von ihm getrennt. Augustinus kann nicht als Vertreter der angeborenen Gottesidee im Sinne Staudenmaiers bezeichnet werden. Schl.

Heinrich Ewald, Der Kampf um Gott. Betrachtungen zur Seelenhaltung des gläubigen Menschen in unserer Zeit. kl. 8° (63 S.) Würzburg 1940, Becker. — Eine Kampfschrift, die den eifrigen Bekennern der bisherigen Religionen „ganze Ströme der Niedertracht und Unmoral" zuschreibt (10); die Zwecke der Kirchen seien durchaus weltlicher Art: man will gut leben (17); das Ziel des katholischen Gottesdienstes ist die Verzückung: die Priester teilen sie aus (24). Echte Religion ist im Pantheismus (45—47), sie ist Kampf: gegen die Mächte des „Ungrundes" (die in Gott selbst sind); sie ist dort, wo eine Kunst das schlechthin Bejahende atmet, usw. usw. Schl.

Hans Pfeil, Gott im Denken der Gegenwart (Schriftenreihe des Missionsärztlichen Institutes Würzburg, Heft 5). gr. 8° (20 S.) Köln-Brück o. J. (1940), Albertus-Magnus-Verlag. — Kurz, aber solid und sachlich ist das Gespräch, das Pf. in diesem Heft mit dem modernen Pa..(en)theismus führt, insbesondere mit W. Hauer, E. Bergmann, H. Schwarz. Schl.

Ludwig Pfeifer, Ursprung der katholischen Kirche und Zugehörigkeit zur Kirche nach Albert Pigge. 8° (96 S.) Würzburg 1938, Rita-Verlag. RM. 3.—. Der humanistische Kontroversist A. Pigge († 1542) mit seinem Sinn für geschichtliches Werden läßt „mit großzügiger Sorglosigkeit" die praktische Einrichtung der Kirche (Sakramente, Ämter) durch die Apostel vollziehen: *ministerio Apostolorum, auctore Christo, doctore Spiritu Sancto.* Seine Lehre über die Zugehörigkeit zur Kirche und deren Heilsnotwendigkeit hat sich fast allgemein durchgesetzt. Er schreibt dem mystischen Leib Christi alle Menschen guten Willens zu, läßt aber alle Gnaden nur durch das sichtbare Haupt der sichtbaren Kirche vermittelt werden, der man durch die Taufe angegliedert wird: ein bei Pigge nicht gelöster Widerspruch. — Das allerdings kleine Thema ist gut bearbeitet. Schl.

Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers (1838—1938). Besorgt durch Hermann Tüchle. gr. 8° (391 S.) Paderborn 1939, Schöningh. Geb. RM. 12.—. Die Festschrift für Möhler, die hier in deutscher Sprache vor uns liegt, ist gleichzeitig auch französisch erschienen (unter dem Titel „L' Eglise est une", gr. 8° 351 S., Paris, Bloud et Gay). P. Chaillet S. J., der sich um ihr Zustandekommen verdient gemacht hat, hat ihr auch den einheitlichen Charakter zu sichern gewußt, der durch alle Beiträge hindurch gewahrt ist; diese stammen von Sertillanges, Adam, Goyau, Bardy, Bihlmeyer, Ranft, Geiselmann, Chaillet, Lösch, de Montcheuil, Congar, Tyszkiewicz, Vierneisel, Pribilla, Jungmann. In dem Werke wird nicht nur auf geschichtlichem Wege Möhlers Gedankenwelt erschlossen, sondern auch die heute lebendige Problematik um die eine sichtbare Kirche und zugleich die Fülle ihres Reichtums nach verschiedenen Seiten hin herausgearbeitet. Die Stichworte: mystische, organische juridische Einheit bezeichnen in etwa den Umkreis, in dem sich alle Beiträge, die historischen sowohl wie die systematischen, bewegen. So bildet das Werk einen wesentlichen Beitrag zur Ekklesiologie. Schl.

Nikolaus Monzel, Struktursoziologie und Kirchenbegriff (Grenzfragen zwischen Theologie u. Philos. X). 8° (XII u. 291 S.) Bonn 1939, Hanstein. — Mit viel Geschick sucht M. neue Wege, das Verständnis der Kirche zu vertiefen. Die von der neueren Soziologie erarbeiteten Begriffe von Gesellschaft und Gemeinschaft können auch an die Kirche herangetragen werden; durch Vergleich mit profanen sozialen Gebilden können zweifelsohne auch die kirchlichen Gebilde tiefer erfaßt werden. Man möchte fast bedauern, daß M. sich beinahe nur mit Struktursoziologie befaßt (= formaler Soziologie), d. h. mit den Fragen nach dem Wesen der Gemeinschaft, nach der Aufgabe der formalen Soziologie, nämlich das zu erforschen, was die Eigenart und zugleich die erste Differenzierung der Gemeinschaft ausmacht: die Struktur. Glänzend ist das gegen den Naturalismus und Historismus gerichtete 6. Kap.: daß die Soziologie als eigene Wissenschaft einen eigenständigen, erkennbaren Gegenstand verlangt: die von den Einzelmitgliedern verschiedene Gemeinschaft. So kann M. auch nur die Grundbegriffe der formalen Soziologie theologisch auswerten. Hoffentlich führt M. seine Anregungen selbst aus, auch die inhaltlichen Fragen

der speziellen Soziologie; gerade von der soziologischen Seite her kann u. a. das Verhältnis der organisierten Rechtskirche zum mystischen Leib Christi fruchtbar bearbeitet werden. Eine durchaus gründliche Leistung, die sich mit den Vorgängern wirklich auseinandersetzt und sie fortführt. — Druckfehler: S. 9 Z. 13; S. 99 Z. 3; S. 117 Z. 15. Zu oft kehrt „a. a. O." wieder. Schl.

Ludwig Deimel, Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens. 8° (VIII u. 191 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 3.50, geb. RM. 4.80. — Man mag dem Buch manches vorwerfen, angefangen vom Prinzip, die Lehre des hl. Paulus vom „Leibe Christi" klarzustellen ohne jede Rücksicht auf die Auslegung der Tradition (nur so konnte 1 Kor 10,17 praktisch übersehen werden, ebenso die Verbindung von Eucharistie und Leib Christi); man mag Einzelheiten beanstanden (z. B. daß die Kirche deshalb als Braut Christi bezeichnet werde, weil im griechischen Kulturkreis die Stadtgemeinde — πόλις — ein Femininum sei); vielleicht wird man D. vorwerfen, er sei negativ und minimistisch, weil er kräftigst betont, daß der „mystische Leib Christi" nichts zu tun habe mit dem Gnadenerlebnis, das in der katholischen Theologie Mystik genannt wird, ja, überhaupt mit irgendwelchem Erlebnis. Aber die Wortexegese D.s ist zu solid und sein Anliegen viel zu ernst, die sichtbare kirchliche Gesellschaft, wenn man will, die organisierte Rechtskirche, als den „Leib Christi" zu begreifen und als ihr tragendes Merkmal die Liebe herauszuarbeiten (und so nebenbei den Sinn des „allgemeinen Priestertums"), als daß man an dem Buch vorbeigehen könnte. Es ist eine ganz bedeutende Neuerscheinung; sie wird große Beachtung finden.

In dem, was D. positiv sagt, steht er der Tradition inhaltlich näher, als es zunächst scheint; nur hat diese, von Christus als dem Haupt ausgehend, mehr den Einfluß des Hauptes betont als D., der in der Erklärung des Bildes von „Glied" und „Leib" ausgeht. Sie hat Vergleichspunkte zwischen Bild und Wirklichkeit gesehen, die D. als unpaulinisch ablehnt. Um ein eigenes Urteil zu ermöglichen, fassen wir das Ergebnis D.s systematisch zusammen.

Christus hat als Mittler die Fülle des Geistes, des Reichtums der Schöpfungs- und der Heilsordnung. Diese seine Ausstattung fließt (am Pfingstfest) über auf die Gesamtkirche, die dadurch als organisches, einheitliches Ganzes (als „Leib") gegeben ist. „Leib" wird die Kirche an sich nicht durch die Heiligungsgnade, sondern durch die charismatischen Gaben, die den Gliedern unterschiedliche Funktionen zuweisen, sie befähigen zum sorgenden Interesse für das Ganze; das Ganze hinwieder befähigen sie zur Pflege der Glieder und so fassen sie alle Glieder zur inneren und äußeren Einheit des „Leibes" zusammen. Die äußere Einheit soll bewirkt werden durch die „Bindeglieder" (Bänder und Gelenke = die hierarchische Gesellschaft); aber jeder Getaufte hat allgemeine Dienstgnade, d. h. die von Christus gewirkte Befähigung, als Werkzeug Christi tätig besorgt zu sein um den Mitchristen durch irgendeine Dienstleistung, wenigstens durch Werke der Barmherzigkeit, an die dann die innere Gnade Christi im Mitbruder anknüpft. Die innerlich einheitliche Ausrichtung und Auswirkung dieser funktionell verschiedenen Gnadengaben, die im Hl. Geist ihren persönlichen Mittelpunkt haben, wird durch das größte Charisma, die von Christus bewirkte Liebe, gewährleistet. So regen die Glieder einander und das Ganze an zum Wachstum, zur Vollreife; das Wachstum selbst bewirkt Gott. In dieser messianischen Sendung im geschichtlichen Raum besteht die Verähnlichung der Glieder mit Christus, also in der Gemeinschaft der Sendung, des Wirkens (als Werkzeug) und der Gesinnung (durch volle Hingabe ans Heilswirken Christi), nicht im Erleben der Christusnähe.

Christus wird mit dem Haupt verglichen, weil er den Zusammenhalt bewirkt (den äußeren durch die Bindeglieder = die Kirchenämter), weil er den Vorrang hat (die Fülle des Reichtums), weil er den Gliedern die physische Kraft gibt, die

andern Glieder sorgend zu pflegen. — Werkzeugliches Dienen am Mitchristen nimmt auch den Leib in Anspruch: wer darum den Leib (durch die Fleischessünde) dem messianischen Dienst entzieht, erkrankt als Glied; wer außerhalb des hierarchisch organisierten Kirchenkörpers steht, kann nie im Vollsinn Glied Christi sein: es fehlt die körperhafte äußere Einheit. Die volle Reife hat jenes Glied, das sich bewußt ganz in den Dienst des Heilswillens Gottes stellt. Tiefe Verantwortung vor der Sendung. Hingabe an die sichtbare Kirche, aber auch Zuversicht zum Wirken des Hauptes und sittliches Streben, diesem ähnlich zu werden, wären die Folgerungen für ein Glied am Leibe Christi.

Das ist ganz ausgezeichnet gesagt von D. Es sei aber erlaubt, hier eine Frage anzufügen.

Wir möchten bezweifeln, ob etwa ein hl. Bonaventura wirklich unpaulinisch ist, wenn er (die Heiligungsgnaden einbeziehend), wie Berresheim (s. u.) ausführt, schlechthin „jede Gnade der Gerechten", besonders die gnadenhaften Bewegungen des „Glaubens" (= *sensus*, übernatürliche Empfindung, rechter Gebrauch der Gnaden) und der Liebe *(motus)* auf Christus das Haupt zurückführt, der von seiner (geschaffenen) Gnadenfülle den Gliedern mitteilt, meritorisch erwirkend nach der Menschennatur, physisch bewirkend nach der göttlichen. Da *sensus* und *motus* in den Seligen vollkommen sind, sind sie vollkommene Glieder des „Leibes Christi". So wird der „Leib Christi" katholisch = universal: zeitlich, weil der Gnadeneinfluß immer da ist; räumlich, denn für alle sind die Gnaden erwirkt und bestimmt. Dennoch vollzieht sich der Gnadeneinfluß nur durch die sichtbare Kirche und in ihr; er tritt sichtbar in Erscheinung durch die Predigt, die äußerlich zum Glauben anregt, durch die sichtbaren Sakramente, die außer der sichtbaren Kirche fruchtlos sind. Durch die Sakramente setzt der Spender (als Werkzeug) die Tätigkeit Christi im Dienste der Einzelglieder und so des Ganzen fort. Die innere Einheit des „Leibes Christi" ist garantiert durch die eine Taufe, die nicht wirksam ist ohne den Glauben (der Kirche) an das Erlösungsleiden und die so den Anschluß an Christi Tod bewirkt, noch mehr durch das Sakrament der Einheit, die Eucharistie; diese bringt die Einheit sichtbar zum Ausdruck, sie ist die Nahrung des Gesamtleibes. Die äußere Einheit ist durch das einheitliche Kirchenregiment gegeben, besonders durch den von Christus gegebenen *sponsus ecclesiae*, den Papst. Christus ist das Haupt wegen des Einflusses auf das Werden, Sein und Wachsen der Glieder und des ganzen Leibes; seine Gleichstellung mit uns durch die Menschwerdung und sein Vorrang (als Träger der Gnadenfülle) sind mehr die Vorbedingungen.

Dieser Vergleich zeigt, daß Bonaventura sicher universeller und systematischer dachte. Ich glaube nicht, daß alles, was er über D. hinaus hat, unpaulinisch ist. — Zwei entscheidende Punkte bei D. tragen eigentlich alles, daß nämlich die Gabe der „Dienstleistung" allen zukommt, nicht nur einzelnen, und daß Paulus den „Bindegliedern" nur das Zusammenhalten zur äußeren Einheit zuschreibt. Sind sie sicher tragfähig? Dennoch bleibt bestehen: D.s Arbeit ist — nach der positiven Seite — ganz ausgezeichnet und verdient größte Beachtung. Schl.

Heinrich Berresheim, Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura. Ein Beitrag zur Theologie der Kirche (Grenzfragen zwischen Theologie u. Philos., hrsg. von A. Rademacher u. G. Söhngen, IX). 8° (XVI u. 403 S.) Bonn 1939, Hanstein. RM. 13.20. — Schon Culhane und Šilić (s. ZkTh 60 [1936] 152; 63 [1939] 385) haben über dasselbe Thema geschrieben. Im Gegensatz zu letzterem, der mehr die Entwicklung der Lehre bei Bonaventura betonte, sucht B. die Ideen Bonaventuras systematisch bis ins Letzte zu durchdringen und in sorgfältiger Formulierung getreulich darzubieten. B. hat für lange Zeit das letzte Wort zu diesem Thema gesprochen. Die echt christozentrische Kirchenlehre Bonaventuras, in der die Kirche auch wesentlich als Liebesgemeinschaft dargestellt wird,

bleibt immer anregend; vgl. die oben 221 aus B. geschöpften Bemerkungen zu Deimel. — Wenn Bonaventura den Gnadeneinfluß *secundum speciem externam* auf Christus als Haupt zurückführt, denkt er bloß an den „äußeren Anschein" oder nicht doch an die sichtbare Erscheinung, d. h. die Sichtbarmachung des innerlich von Christus nach der göttlichen Natur gewirkten Einflusses durch die menschliche? Eine strenge Kritik an Šilić S. 73 ff. wird inhaltlich stark gemildert durch die Ausführungen S. 323. Schl.

1. **Arnold Rademacher, Seine Reden und Aufsätze.** Ausgewählt von Heinrich Fels. 8° (VII u. 172 S.) Bonn 1940. Hanstein. — 2. **Arnold Rademacher, Der religiöse Sinn unserer Zeit und der ökumenische Gedanke.** 8° (41 S.) Bonn 1939, Hanstein. RM. 1.20. — Hinter dem „Kulturoptimismus" R.s (vgl. ZkTh 51 [1927] 437 ff.) stand das wahrhaft katholische Anliegen: Katholisch (d. h. alles umfassend) ist nur, wer bei aller Betonung des Wesentlichen doch alles Gute bejaht und aufnimmt, wie und wo er es finden mag. Wer so katholisch denkt, sieht die Forderungen der Zeit, macht die Kirche innerlich lebendig und stark, trägt das Seinige bei zur Ausbreitung, zur Wiedervereinigung. Edle Sprache, Tiefe der Gedanken, lebendige Problematik werden die Aufsätze noch lange aktuell machen. Der 4. Aufsatz („Wissenschaft und Leben") ist mit dem 5. („Theologie und Seelsorge") eng verwandt. — Im 5. Aufsatz und im 8. („Um Erscheinung und Wesen der Kirche") kündigen sich die Umrisse der an zweiter Stelle genannten Schrift an, von der das Gesagte gleichfalls gilt. Schl.

Ein Leib, ein Geist. Einblicke in die Welt des christlichen Ostens. Hrsg. von der Abtei St. Joseph zu Gerleve. 12° (220 S.) Münster i. W. o. J. (1940), Regensberg. — Das Buch bietet das, was der Titel besagt: Einblicke. Mönchtum und russische Malerei sind die Hauptthemen. „Das Dogma von der Erlösung in der Auffassung der Ostkirche" (H. Keller) sieht den Gegensatz zur scholastischen Satisfaktionslehre m. E. etwas größer, als er ist. Schl.

Jakob Rinna, Die Kirche als corpus Christi mysticum beim hl. Ambrosius. 8° (174). Rom 1940, Soc. An. Librai Editori Riuniti. Lire 24.—. Eine gute Dissertation, die die Lehre von der Kirche bei Ambrosius über das Thema hinaus bietet. — Einige Stellen fordern geradezu heraus zur Vertiefung. R. übersetzt S. 114 und S. 136 *„effundere, parturire"* mit „(Kinder) zeugen". Aber gerade das will er von der Kirche nicht sagen! Ähnliches gilt von S. 122 Anm. 282 (= PL 16,329), S. 70 Anm. 32. 33. Schl.

KIRCHENRECHT

Ivo A. Zeiger S. J., Historia Iuris Canonici. Vol. I: De historia fontium et scientiae Juris Canonici; vol. II: De historia institutorum canonicorum. 8° (132 u. 133 S.) Roma 1939/40, Universitas Gregoriana. Je Lire 18.—. Der Verf., Lehrer der Rechtsgeschichte an der Gregoriana, will mit diesem Werk den Kandidaten der kanonistischen Laurea einen Leitfaden zur Vorbereitung des Examens an die Hand geben. Daraus erklärt sich die gedrängte, übersichtliche, mitunter tabellenartige Anordnung des Stoffes, die das lebendige Wort des Lehrvortrages voraussetzt. Das erste Bändchen behandelt die Quellengeschichte. Zum erstenmal wird hier der Versuch gemacht, mit der Aufführung der Gesetzessammlungen die

Geschichte der kirchlichen Rechtswissenschaft zu verquicken, so daß Entstehung, innerer Zusammenhang, Entwicklung und Fortschritt der Gesetzgebung in ihrem vollen organischen Wachstum sichtbar wird. Da der CIC eine *lex unica et exclusiva* ist, haben die älteren Gesetzbücher formell keine Kraft mehr und dienen wie alle anderen Rechtsdenkmäler der Vergangenheit nur der Erklärung des gegenwärtigen Rechts. Somit ist die neue synthetische Methode gerechtfertigt. — Im zweiten Bändchen will der Verf. — nach Koeniger, Grundriß einer Geschichte des katholischen Kirchenrechts (1919), zum erstenmal auf katholischer Seite — einen Einblick gewähren in die innere Schichtung und äußere Gestaltung des Gesamtkirchenrechts im Verlaufe der Jahrhunderte. Vor unseren Augen erwächst auf dem Fundament des *ius divinum* schon in den Zeiten der Christenverfolgungen der erste Aufbau des *ius ecclesiasticum*, darüber lagert sich seit dem Toleranzedikt von Mailand das Kirchenrecht „römischer Färbung" mit all seinen Licht- und Schattenseiten, das keltische Inselrecht, das germanische Recht leistet im Frühmittelalter seinen Beitrag, bis sich das *ius Romanum renatum et receptum* mit den Errungenschaften mittelalterlicher Rechtsschulen und mit den päpstlichen Dekretalen zusammenfügt zum festen Bau des Dekretalenrechts, das Jahrhunderte überdauert und sich nach dem großen Reformwerk von Trient naturhaft ausweitet zum Kirchenrecht „moderner Färbung". Ruhig und sachlich werden nach wohlabgewogenen Interpretationsregeln (18 f.) die einzelnen Tatsachen und Gegebenheiten beurteilt; einzelne Impulse der Entwicklung, die bisher weniger beachtet wurden, wie die Bettelorden (100—103) und die Gesetzgebung für die Missionsländer (119—124), werden überzeugend klargelegt. Das Werk ist in flüssigem Latein geschrieben (freilich durch Druckfehler etwas verunziert). Man scheidet von ihm mit neuem Verständnis für die wirkenden Kräfte im kirchlichen Rechtsleben und mit neu geschärftem Blick für seine traditionelle Gebundenheit, die vereint ist mit elastischer Weite, und mit Erwartung sieht man dem letzten Bändchen entgegen, das die Geschichte einzelner Rechtsinstitutionen bringen soll.

G. Heinzel.

Heribert Jone O. M. Cap., Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones. I: Normenrecht und Personenrecht (Kan. 1—725). gr. 8° (622 S.); II: Sachenrecht (Kan. 726—1551). gr. 8° (619 S.) Paderborn 1939/40, Schöningh. Geb. je RM 11.—, Subskriptionspreis RM. 9.—. Mit diesem groß angelegten Kommentar zum CIC in deutscher Sprache schenkt uns der Lektor von Münster die reife Frucht gründlicher Arbeit, die sich ganz nach den Bedürfnissen des Seelsorgers und kirchlichen Verwaltungs- und Gerichtsbeamten ausrichtet. Von der Gründlichkeit zeugen die sorgfältig verfolgten und zitierten römischen Interpretationen, Instruktionen und Entscheidungen, die Hervorhebung der Gründe für manche gesetzlichen Bestimmungen, der Hinweis auf zusammenhängende Fragen, das kluge Abwägen in der Benützung der Fachliteratur. Sehr praktisch ist die Anordnung, Kanon für Kanon wird erklärt, so daß die gesuchte Materie leicht zu finden ist. Übersichtlich ist die Verwendung verschiedener Typen für Gesetzesinhalt und Gesetzeserklärung; je nach der Notwendigkeit sind einzelne Bestimmungen bloß notiert, andere ausführlich erklärt und durch verschiedene Möglichkeiten des alltäglichen Lebens illustriert. Ein besonderer Vorzug ist die schöne Verdeutschung der Termini des kanonischen Rechtes, die in wohltuender Mäßigung nicht so weit geht, auch altehrwürdige Termini technici, wie z. B. *matrimonium ratum*, übersetzen zu wollen. Der Theoretiker des Kirchenrechtes findet

in dem neuen Kommentar einen erfahrenen Wegweiser durch die verschiedensten kanonistischen Streitfragen. Nur wünschte er vielleicht für eine *„schola textus, in qua jus canonicum penitus copioseque praelegitur"* eine vollständigere Darbietung des Stoffes, die auch ausdrücklich sagt, was das Gesetzbuch voraussetzt, wie die genauere Festlegung mancher Begriffe, von denen der Codex keine Legaldefinition gibt, deutlichere Hinweise auf das *ius publicum*, das im CIC an verschiedenen Stellen eingestreut ist, und mehr Auswertung der historischen Entwicklung für die Erklärung einzelner Rechtsbestimmungen. Diese Beschränkungen hat sich der Verf. wohl mit Rücksicht auf die praktische Eigenart seines Werkes auferlegt, die hoffentlich auch den noch ausstehenden dritten Band mit der Erklärung des kanonischen Prozeß- und Strafrechtes zu einem ausgesprochenen Seelsorgerbuch machen wird. H.

A. van Hove, De privilegiis. De dispensationibus (Commentarium Lovaniense in CIC, vol. I, tom. V). gr. 8° (XIX u. 466 S.) Mecheln 1939, Dessain. — Mit dem voliegenden Bande schließt der Verf. seinen Kommentar über das erste Buch des CIC ab. Das Werk behandelt, auf breiter Grundlage ruhend, sehr ausführlich die allgemeinen und grundsätzlichen Normen des kirchlichen Privilegien- und Dispensrechtes. Neben einer gründlichen und gediegenen systematisch-dogmatischen Behandlung des Gegenstandes finden auch die bedeutendsten geschichtlichen Kontroversen geziemende Beachtung. Diese allseitige und in übersichtlicher Anordnung des Stoffes gebotene Darstellung machen das Werk vorzüglich geeignet zur Einführung in ein tieferes und gründlicheres Verständnis des kanonischen Privilegien- und Dispensationsrechtes. A. Bachlechner.

Consultationes iuris canonici. Vol. II. gr. 8° (375 S.) Rom 1939, Pontif. Institutum Utriusque Iuris. — Vorliegendes Sammelwerk enthält 101 Abhandlungen verschiedener Kanonisten über Rechtsfragen aus allen fünf Büchern des CIC. Die einzelnen Aufsätze, die oft in der Form praktischer Fälle gehalten werden, sind klare theoretische Darlegungen und Erklärungen von Canones, Rechtsgrundsätzen und Begriffen, wie sie gerade in die jeweils gestellten Fragen einschlägig sind. Dabei wird der Möglichkeit und Notwendigkeit entsprechend auch immer wieder auf die Meinungen anderer Gelehrter eingegangen, um sich mit deren Beweisgründen kritisch auseinanderzusetzen. Das Buch ist darum nicht nur für den Kanonisten ein dankenswertes Mittel zur Orientierung in wichtigen Fragen des Kirchenrechtes, sondern es kann auch dem praktischen Seelsorger gute Dienste leisten. Die Auswahl der behandelten Probleme kann gerade unter dieser Rücksicht als gut bezeichnet werden. In der einen oder anderen Frage bleibe es freilich dahingestellt, ob durch die vorgelegte Entscheidung das letzte Wort gesprochen ist. Das gilt vor allem von der Behandlung des *error communis* von V. Dalpiaz (S. 34—41). Doch handelt es sich auch in solchen Fällen um wertvolle Beiträge, die einer weiteren Klärung dienlich sein können. B.

Audomar Scheuermann O. F. M., Die Exemtion nach geltendem kirchlichen Recht. Mit einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung (Görresgesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion f. Rechts- u. Staatswissenschaft 77). gr. 8° (255 S.) Paderborn 1938, Schöningh. RM. 14.—. Es war nicht Absicht des Verf.s, viel Neues zu bieten. Sch. will, wie er im Vorwort sagt, nur eine zusammenfassende Darstellung der Rechtseinrichtung der Exemtion geben. Dabei verarbeitet er nach einem recht interessanten entwicklungsgeschichtlichen

Überblick, der die Exemtion vorzüglich als eine Frucht des einstmaligen königlichen, bischöflichen und päpstlichen Schutzes enthüllt, in klarer und übersichtlicher systematischer Behandlung mit viel Fleiß und Genauigkeit sehr reiches Quellenmaterial. Letztlich maß- und richtunggebend ist dabei immer der CIC, dessen Bestimmungen eine gründliche Erklärung finden. Man darf sagen, daß es dem Verf. gut gelungen ist, „aus den Grundzügen ihrer Geschichte und aus ihrer Stellung im geltenden Recht" das Verständnis für den Sinn der Exemtion als einer bedeutungsvollen verfassungsrechtlichen Einrichtung der Kirche zu erarbeiten (Vorw.). B.

Raphael Molitor O. S. B., Orden und Kloster als kirchliche Persona moralis (Kirchliche Verwaltungslehre 6). 8° (106 S.) Breslau-Carlowitz 1939, Antoniusverlag. RM. 2.60. — Mit gewissenhafter, mitunter fast ermüdender Genauigkeit beweist das Büchlein, daß Kloster und Orden kirchliche Rechtspersönlichkeiten sind, und zieht daraus die kanonistischen Folgerungen. Am fruchtbarsten sind wohl die Ausführungen über die Bezeichnung *ecclesia* für die Klöster des Mittelalters (56 ff). Ähnlich wie die Diözesen sind die Klöster Partikularkirchen in der *universalis Ecclesia* (57), als *proles Ecclesiae* sind die Orden gleich ihrer Mutter *ecclesiae* (69 ff.), sie sind Teile, *membra* der Gesamtkirche (71). „Der Ordensstand gehört wenigstens als Möglichkeit und als Recht zum Wesen der Kirche und ist insofern *iuris divini*" (64 Anm. 105). Als Organe der Kirche haben die Orden rein kirchliche Aufgaben in ordentlicher und außerordentlicher Seelsorge, in Mission, Caritas und Liturgie (79—96). Leider wird von diesem Aufgabenkreis nur die Liturgie beachtet, obwohl gerade die anderen Tätigkeiten in ihrer Einordnung ins kirchliche Leben mitunter auf praktische Schwierigkeiten stoßen. Die Studie „erwuchs aus einem Gutachten, das durch die Fragen der jüngsten Zeit veranlaßt war" (7) und will praktischen Zwecken dienen. Deshalb wurde sie auch in die Schriftenreihe des „Bischöflichen Instituts für kirchliche Verwaltung und Finanzwirtschaft" aufgenommen. G. Heinzel.

Josef Wenner, Kirchliches Lehrapostolat in Wort und Schrift. 8° (120 S.) Paderborn 1938, Schöningh. RM. 2.50. — Wie die Kirche das Gebot ihres Stifters: „Gehet hin und lehret alle Völker!" in Wort und Schrift durchzuführen sucht, mit anderen Worten, was der CIC c. 1322—c. 1408 *(De magisterio ecclesiastico)* bestimmt, wird hier „in sinngemäßer deutscher Übersetzung mit erläuternden Überleitungen und Anmerkungen" (7) vorgelegt. Das Verbot, den Codex in fremde Sprachen zu übersetzen, kann man dem klaren, für jeden Seelsorger brauchbaren Büchlein nicht entgegenhalten, weil es die Kanones nicht der Reihe nach in deutscher Sprache wiedergibt, sondern die Texte systematisch einbaut in die Erklärung des kirchlichen Dienstes am Wort und der kirchlichen Büchergesetzgebung. Veranlassung für das Schriftchen war ein pastoral-praktischer Ferienkurs in Bonn, September 1937. H.

Elsbeth Lippert, Glockenläuten als Rechtsbrauch (Das Rechtswahrzeichen 3). 8° (64 S., 3 Bilder). Freiburg 1939, Herder. RM. 3.—. Die Beiträge zur Rechtsgeschichte und rechtlichen Volkskunde, die K. S. Bader herausgibt, wollen die Versinnbildlichung des Rechtsgedankens in den äußeren Erscheinungsformen der rechtlichen Wahrzeichen erforschen und so einer tieferen Erfassung der Rechtsordnung dienen. Das dritte Heft dieser Beiträge zeigt zunächst die weltlichen Rechtsbestimmungen, die an das kirchliche Früh- und Abendläuten anknüpfen. Fernerhin zeigt es die Glocke, die zur Versammlung ruft, vor allem zur Gerichtsversammlung

und zum bewaffneten Aufgebot, als ein „Zeichen größtmöglicher Öffentlichkeit und fehlender Heimlichkeit" (25) sowie als „Ausdruck höchster herrschaftlicher Gewalt" (62). Die Verfasserin, die als wissenschaftliche Hilfskraft am Archiv des deutschen Rechtswörterbuches über reiche Quellen verfügt, belegt die Glockenbräuche aus Chroniken und (vornehmlich bäuerlichen) Weistümern bis ins 13. Jh. Sie sagt selbst: „Bei den reichen Wechselbeziehungen . . . zwischen Religion und Recht . . . war es selbstverständlich, daß auch der Glockenbrauch in die weltliche Sphäre überging" (3). Mit dem Brauch aber — vielfach schon aus der Natur der Sache — auch die Rechtsgedanken, die das Glockenläuten in der abendländischen Kirche schon seit dem 7. Jh. erweckt. Für diese Gedanken hat das Dekretalen-Recht den Vers: *Laudo Deum verum, Plebem voco, congrego Clerum — Defunctos ploro, Pestem fugo, Festa decoro"*; vgl. Ferraris, Bibliotheca, s. v. *campana*. Es ist also analog zur Kirchenglocke, wenn die weltliche Versammlungsglocke als die eherne Stimme der Jurisdiktionsgewalt erscheint, und man muß nicht sagen: „sie kennt keine Verbindung mit dem kirchlichen Brauch" (61). Das *Pestem fugo* spricht vom Läuten der geweihten Kirchenglocke „zur Abwehr aller unheildrohenden Mächte" (2), aber als ein Sakramentale, das sich auch auf das Schriftwort Eph 6, 12 berufen kann und nicht nur auf dem Volksglauben, der „allem Zauberhaften so zugeneigten Zeit des Frühchristentums" (2). — So wird die Arbeit vom Kirchenrecht ergänzt, ergänzt aber selbst auch das Kirchenrecht, vor allem durch seine wertvolle Textsammlung. H.

Hans Henny, Der Altar im kanonischen Recht. Ein Beitrag zu Can. 1197—1202. Diss. der Univ. Gregoriana. 8° (112 S.) Rom 1940. — Diese Dissertation stellt sich zwar nur die Aufgabe, die wenigen Canones zu kommentieren, die im geltenden Recht den Altar betreffen, ohne daß ein bestimmtes Problem zur Diskussion stünde. Aber jene Aufgabe ist nicht nur mit aller wünschenswerten Gründlichkeit und Sorgfalt, sondern auch mit erfreulichem Sinn für geschichtliche Entwicklungen und mit jenem gesunden Urteil gelöst, das sich bei aller Vielfalt schon vorliegender Entscheidungen doch immer wieder am Wesen der Sache orientiert. So wird manche neue Erkenntnis erschlossen, z. B. über den merkwürdigen Wandel des Begriffes *altare fixum:* Damit war bis ins 12. Jh. die feste Verbindung mit dem Boden gemeint, weil im Sinn des bis dahin herrschenden Eigenkirchenwesens der Altar als *superficies* des Grundes galt und durch seine feste Verbindung mit dem Boden zugleich alles weitere kirchliche Zubehör an Sachen und Personen dem Grundeigentümer zustand (21 ff.), während seitdem das *fixum* auf die Verbindung von *mensa* und *stipes* bezogen und über die Versetzbarkeit eines solchen Altares disputiert wird. Da auch der CIC noch den Altar unter den *loca sacra* behandelt, legt H. seinen Lösungen mit gutem Recht jenen älteren Begriff des *fixum* zugrunde (31 ff. 88). — Zu S. 78 f.: *sacerdos* bedeutet noch im 6. Jh. in der Regel Bischof.

Jos. A. Jungmann.

Pedro M. Abellán S. J., El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre (Biblioteca Teologica Granadina, serie I, vol. I). 8° (XXIV u. 212 S.) Granada 1939, Colegio de la Compañia de Jesús. — Die erste Veröffentlichung der neuen Biblioteca Teologica Granadina, die im neuen Spanien die alten Traditionen spanischen Theologiestudiums weitertragen will, wurde angeregt durch die vielumstrittene Frage nach der Erlaubtheit der fakultativen Sterilität in der Ehe. Die alte Scholastik stellte

sich dieses Problem nicht in der modernen Form, aber die grundlegende Frage nach dem wesentlichen Inhalt, nach dem Zweck und der Gleichniskraft der Ehe waren der Gegenstand vieler, oft wenig bekannter Untersuchungen. Aus diesen Bausteinen der Vorzeit wollte der Verf. ein solides historisches Fundament bauen für eine Argumentation aus der kirchlichen Tradition. Darum sammelte er aus gedruckten und handschriftlichen Quellen die Ansichten von 50 Autoren aus der Zeit vor Thomas von Aquin. Alle bezeichnen als den ersten Zweck der Ehe das Kind und als zweiten die Regelung des sinnlich-geschlechtlichen Begehrens. Dieser zweite Zweck aber ist durch den Rigorismus mehrerer Autoren etwas verzerrt, weil sie von der Begierlichkeit und von der Naturhaftigkeit des Geschlechtslebens mangelhafte Begriffe haben. Ist diese Zwecklehre auch etwas ärmlich, so wird sie ergänzt und verklärt durch die übernatürliche Symbolik der Ehe. Die Liebe Gottes zur Menschheit, die hypostatische Union sind die *causa exemplaris* für Wesen und Wesenseigenschaften der Ehe. Vereinzelt scheint auch eine Dreifaltigkeitsmystik auf. Mit diesen Feststellungen ist noch nicht die genügende Grundlage geschaffen für eine Entscheidung der modernen Frage, aber es zeigen sich doch schon vielversprechende Ansätze, die der Verf. in einem zweiten Bande über die Hochscholastik bis in die Gegenwart verfolgen will. Die vielen, gut zitierten Belege, die übersichtliche Anordnung des Stoffes, das sorgfältig ausgearbeitete Personal- und Materialregister machen das Buch recht wertvoll.

G. Heinzel.

Anton Kradepohl, Stellvertretung und kanonisches Eherecht (Kanonistische Studien und Texte 17). 8° (XVI u. 186 S.) Bonn 1939, Röhrscheid. RM. 7.50. — Die Personenstands-Verordnung für Angehörige der Wehrmacht vom 4. Nov. 1939 hat für Wehrmachtangehörige in bestimmten Fällen die Möglichkeit der „Ferntrauung" geschaffen, die sonst im neuen deutschen Eherecht keinen Platz hat. Die fleißige Arbeit K.s kommt also gerade im rechten Augenblick. Es werden zunächst Wesen und Arten der Stellvertretung im allgemeinen dargelegt und auf ihrem Wege durch die Geschichte verfolgt: Das römische Recht kannte eine Stellvertretung, lehnte sie aber grundsätzlich ab (13 ff.), wohl aus Furcht vor Rechtsunsicherheiten, das germanische Recht erachtete es als Ehrensache, für eigene Angelegenheiten persönlich einzustehen (27 f.), so daß erst im „gemeinen römischen Recht" (24 f.) eine gegenläufige Gewohnheit aufkommen konnte. Diese Entwicklung spiegelt sich im kanonischen Recht, speziell auch im kirchlichen Eherecht. Als die Konsensualtheorie die Kopulatheorie überwunden hatte (72), setzte sich auch die Stellvertretungstheorie durch. Bonifaz VIII. gab dieser Auffassung die vom Ernst des Ehevertrages geforderten Einschränkungen (80 ff.) und stellte damit Satzungen auf, die im wesentlichen bis ins moderne Recht ausreichen. Was darüber hinaus von der kirchlichen Wissenschaft bei kasuistischer Erörterung der Frage erarbeitet wurde, ordnet der Verf. zu einer systematischen Gesamtübersicht (89—123), die durch 23 geschichtliche Beispiele von Prokura-Ehen aus der Zeit vom 13. Jh. bis zum Weltkrieg verlebendigt wird. Die Bestimmungen des CIC, der die Mußvorschriften des alten Rechts übernimmt und mehrere Sollvorschriften hinzufügt, sind ausführlich behandelt. Da auch praktische Anweisungen für die Durchführung dieser Normen und eine Zusammenstellung der zivilrechtlichen Vorschriften in den verschiedenen Staaten nicht fehlen, muß man sagen, daß die Frage nach dem Eheabschluß *per procuratorem* hier allseitig behandelt ist.

H.

Hermann Müssener, Ergänzungen und Änderungen zum katholischen Eherecht in der Seelsorgspraxis. 8° (63 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. RM. 1.50. — Das kirchliche Rechtsbuch schreibt im c. 1018 vor: *Parochus ne omittat populum prudenter erudire de matrimonii sacramento eiusque impedimentis.* Dem Pfarrer die Erfüllung dieser Amtspflicht zu erleichtern, war der Zweck der 1. und 2. Auflage des „Katholischen Eherechts in der Seelsorgspraxis"; vgl. ZkTh 1934, 301. Da die besonderen Zeitumstände das Erscheinen der 3. Auflage einstweilen erschweren, entschloß sich der Verf., die notwendig gewordenen Änderungen und Ergänzungen wenigstens in Form eines Anhanges herauszugeben, der dem Stammwerk beigelegt werden kann. Zusammengestellt wurden die wichtigsten Bestimmungen des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses (1933), des Gesetzes zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre (1935), des Gesetzes zum Schutz der Erbgesundheit des deutschen Volkes (1935), des Personenstandgesetzes (1937) und der dazu ergangenen Ausführungsverordnungen. Die kirchliche Gesetzgebung wurde ergänzt durch die eherechtlichen Satzungen der exemten deutschen Militärseelsorge (1935) und die Vorschriften der Sakramentenkongregation für die Eheprozeßordnung (1936). H.

Salvator M. Vitale, De jure accusandi matrimonium. Additis quaestionibus peculiaribus de jure ex Concordato in Italia vigente. gr. 8° (VIII u. 110 S.) Roma 1937, Libraria cattolica Italiana. Lire 8.—. Vorliegende Dissertation, die Cappello mit einem Vorwort ausgezeichnet hat, ist für den Theoretiker und Praktiker des kanonischen Rechtes von Interesse. Nach einer kurzen Einführung in das geschichtliche Werden der Fragestellung wird übersichtlich, klar und nach scholastischer Methode Wesen und Umfang des Klagerechtes im kanonischen Eheprozeß dargelegt. Das Hauptverdienst der Arbeit liegt in der allseitigen Interpretation des can. 1971 CIC, der bereits wiederholt Gegenstand authentischer Erklärungen der Codex-Kommission war. Am 30. Mai 1938 behandelte auch die Sakramenten-Kongregation diesen Kanon, als sie auf Veranlassung des Kardinals Schuster von Mailand eine Reihe von Fragen des Eheprozeßrechtes beantwortete; vgl. Theol.-prakt. Quartalschrift 1940, S. 44—48. In diese authentischen Entscheidungen vor und nach Erscheinen des Büchleins fügt sich die doktrinelle Interpretation des Verf.s reibungslos ein. H.

Giannino Ferrari dalle Spade, Immunità ecclesiastiche nel diritto Romano Imperiale (Estratto dagli Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti). gr. 8° (142 S.) Venedig 1939, Officine Grafiche Carlo Ferrari. — In dieser Arbeit legt der Verf. das Ergebnis seiner Forschungen dar über die Freiheiten von Kirchen und Klerus im kaiserlichen römischen Rechte, wie sie sich im 4. und 5. Jh. ausbildeten. Es werden aufgezählt die Freiheit von der Grundsteuer, von den *munera sordida, extraordinaria* und *civilia*, wie auch von der Übernahme von Vormundschaften, die Vergünstigungen im Erwerbsleben und die Vorrechte in bezug auf die Gerichtsbarkeit. Ein reiches Quellenmaterial wird vor uns ausgebreitet und auch das neuere Schrifttum über diesen Gegenstand herbeigezogen, wobei sich öfter Gelegenheit ergibt, bisher herrschende Auffassungen zu berichtigen. Die Arbeit ist von Bedeutung, weil sie sehr geeignet ist, Licht zu werfen auf die Entwicklung und Ausgestaltung der kirchlichen Immunität im Mittelalter. J. Kleinhappl.

Werner Weber, Die politische Klausel in den Konkordaten. Staat und Bischofsamt (Schriften der Akademie für Deutsches Recht, Gruppe Verfassungs- und Verwaltungsrecht 3). gr. 8° (120 S.) Hamburg 1939, Hanseatische Verlagsanstalt. RM. 6.50. — Im ersten Teil bringt der Verf. den Gang der Entwicklung von der bis zum Weltkrieg noch mancherorts üblichen staatlich und national gebundenen zur freien Besetzung der Bistümer. Anschließend bietet er eine Übersicht über die politischen Klauseln in den ausländischen und in den deutschen Konkordaten. Der zweite Teil handelt von der rechtlichen Beurteilung der politischen Klausel besonders im deutschen Staatskirchenrecht. Hier spricht er von den Rechtsquellen der politischen Klausel im deutschen Staatskirchenrecht; von der Anzeigepflicht der kirchlichen Stellen gegenüber dem Staate bei der Einsetzung von Erzbischöfen, Bischöfen, *Coadiutores cum iure successionis* und Prälaten *nullius;* von den politischen Bedenken, die von seiten des Staates erhoben werden können und von deren Begründung, d. h. genauer davon, ob sie überhaupt begründet werden müßten; von der Rechtswirkung der staatlichen Erinnerung und dem Verfahren bei Erhebung politischer Bedenken. Im Schlußwort glaubt der Verf. feststellen zu müssen, daß die ganze Entwicklung mit einem Verluste des Staates geendet habe. — Der Verf. behandelt seinen Gegenstand sehr eindringlich und allseitig und zieht auch alles hierauf bezügliche Schrifttum heran. Dennoch kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß er die ganze Frage nur von der Seite des Staates her sieht. Es muß aber zugegeben werden, daß die Arbeit gerade dadurch erst recht aufschlußreich und anregend wird. Kl.

MORAL- UND PASTORALTHEOLOGIE

G. Thils, Tendances actuelles en Théologie Morale. kl. 8° (XI u. 150 S.) Gembloux 1940, Duculot. — Die christliche Sittenlehre im Widerstreit moderner Reformbestrebungen behandelt schon Ivo Zeiger, Moraltheologie heute: Stimmen der Zeit 1938, S. 143—153 und besonders De condicione theologiae moralis moderna: Periodica de re morali 1939, S. 177—189, wo er die heutige Form der Moraltheologie aus ihrem geschichtlichen Werden verständlich macht. Dazu gibt Thils so recht die augenblickliche Situation. Eine Hauptquelle sind mündliche Besprechungen mit Theologen, die meist nicht genannt werden. Vielleicht würde der Umfang der Bestrebungen besser hervortreten und ein Werturteil erleichtert, wenn die ‚citations implicites' (VI) aus ihrer Anonymität herausträten und so der Hintergrund ihres Zusammenhanges sichtbar würde.

In drei Gruppen wird uns das Ergebnis der „enquête" vorgelegt: 1) der innere Wesensaufbau der Moraltheologie. Christus muß das Zentrum sein, äußerlich als Vorbild unseres sittlichen Handelns; innerlich ist er mit uns verbunden durch den Hl. Geist, dessen Gnade der mystische Christus durch seine Sakramente zur vollen Entwicklung bringt. Diese ontologisch-sakramentale Christozentrik muß aber nicht bloß den ewigen Gott und den konkreten Menschen (statisch) verbinden, sondern auch die dritte Dimension: den ständigen Fluß der ganzen profanen Kultur (dynamisch) durchdringen (22); denn Geisteswissenschaft, Wirtschaft, Technik, Politik, kurz alles trägt die „Konsekration der Welt durch die Menschwerdung" (33) und im irdischen Tun sind wir mit Christus tätig, der im Weltgeschehen wirkt, um alles in allem zu werden. Theologisch wird dieser christliche Universalismus, wenn die *caritas* alles zusammenfaßt, die als göttliche Tugend zu Gott aufsteigt und alle anderen Tugenden ersetzen kann, die als Gerechtigkeit, Religion usw. auf dem Niveau

des menschlich-sittlichen bleiben. — 2) Die Methode und Darbietung der Moral muß personalistisch sein, d. h. das Sittliche geht von der Persönlichkeit aus und bereichert die Persönlichkeit. Die Persönlichkeit als konkretes Ganzes vom Leib, Seele und Gnade mit allen Umständen, Bedürfnissen und Entwicklungen ist die *norma moralitatis* (57). Innerlich ist die Sittlichkeit, wenn der Grad des inneren Lebens im Getauften der „Moralometer" (88) des äußeren Aktes ist, wenn nicht so sehr Gesetz, Tradition, Gewohnheit, als vielmehr das Gewissen *proxima regula agendi* wird. Grundforderung für die Darbietung des Stoffes ist aber die organische Betrachtungsweise im Gegensatz zur systematischen. Wer den Menschenleib erklärt durch Darlegung des Knochen-, Muskel-, Nervensystems, arbeitet systematisch, während die organische Betrachtung am konkreten Menschen Herz, Gehirn, Sinnesorgane usw. untersucht (90). Systematische Arbeit in der Moral ist die Einteilung nach den sieben Tugenden und den sieben Sakramenten; dagegen ist es organisch, die Tugenden nach ihrer Bedeutung im Christenleben anzuordnen, etwa so (100 ff.), daß die göttlichen Tugenden, besonders die Liebe, Wurzel und Grundlage bilden. Schaut man dann auf Gott als den *terminus* dieser Liebe, so erwächst aus dem Gedanken an seine unendliche Erhabenheit die Tugend der Religion, aus dem Blick auf den liebenden Menschen aber die Demut. Die strenge Gerechtigkeit, die sich bis zur göttlichen Tugend der Nächstenliebe verklärt, ist eine Forderung des Zusammenlebens mit seinesgleichen. Wenn aber dieser Tugendglanz erhalten bleiben soll, muß der Mensch seine Seelenkräfte bewachen und auf Gott fixieren, d. h. Klugheit, Stärke und Mäßigung üben. Diese Christenmoral entfaltet ihre größte Vitalität, wenn sie fundamental ist (109); das ist nicht eine Einleitung in die spezielle Sittenlehre, sondern die allgemeine, nicht allzusehr aufgespaltene Grundidee der Moral, die als feste Glaubensüberzeugung („Weltanschauung") das sittliche Tun im Einzelnen bestimmt. Vorbild für diesen letzten Punkt ist die „Idee von der Nachfolge Christi" von Fr. Tillmann. — 3. Eine dritte Gruppe von Forderungen befaßt sich mit der Formulierung und Übersetzung der Sittenlehre in moderne Anschauungsweisen. Der moderne Mensch hat als Kind seiner Zeit einen neuen Sprachschatz ausgebildet und wird beherrscht von Ideen und Anschauungen, die aus nichtchristlichen Philosophien und Zeitströmungen stammen; er versteht oft nicht mehr die Sprache kirchlicher Lehr- und Andachtsbücher, die mitunter Kenntnisse aus der Scholastik voraussetzen. Da muß die Moralwissenschaft ihre Termini auffrischen, sie muß vor allem den Sprung machen vom Objekt zum Subjekt (130). Die moderne Wissenschaft geht nicht von Begriffen aus und arbeitet sich nicht mit Syllogismen weiter, sie baut keine schönen, unveränderlichen Systeme als unangreifbare Festungen für das Objektive. Das ist unfruchtbar und tot. Seit dem 19. Jahrhundert ist das konkrete Leben der Ausgangspunkt; nicht der Idee, sondern dem Faktum gehört das ganze Interesse, das sich im engen Kontakt mit dem Leben immer wieder anregt und mit induktiver Methode beweist und arbeitet. Das ist Dynamik, Leben, Fruchtbarkeit (140 ff.). Das Christentum kann nur gewinnen durch eine solche Behandlung: Christus und sein Leben ist ja ein konkretes Faktum und im sakramentalen Kontakt mit ihm wächst das innerlich bereichernde Erlebnis.

Am Schluß seiner Aufstellungen fragt sich der Verf. selbst (148): „Ist es überhaupt möglich, all diesen Anforderungen zu genügen?" Er macht sich die Antwort sehr leicht: „Die Moraltheologie ist ja nicht bloß Wissenschaft, sondern auch Kunst" (149); der Moralist solle das Kunststück leisten und die Ansprüche befriedigen durch subjektive Änderung, ohne die traditionelle Sittenlehre inhaltlich zu wandeln. Dieses Kunststück kann nicht gelingen. Der Moralist müßte ja gleichzeitig systematisch und organisch aufbauen. Die klassische Moral müßte ihre Eigenart wahren, sie ist ja am klarsten und besten für das Verständnis (94), sie hat sogar große Vorteile auch für die Darlegung der Wahrheit (98), ist auch für die Zukunft notwendig (129), aber gleichzeitig müßte sie die moderne, induktive Arbeitsweise annehmen, die nach der Meinung des Verf.s „nicht nur heute,

sondern immer" der Lehre des Christentums am besten entspricht (145). Diese neue Moral müßte weiter christozentrisch und anthropozentrisch-personalistisch zugleich sein; auch das ist eine Forderung, deren Erfüllbarkeit mit dem Hinweis noch nicht gesichert ist, daß Christozentrik gleichzeitig auch Höchstwert der Persönlichkeit sei (69). Doch wir wollen die Aufzählung der Widersprüche nicht vermehren, wir möchten sie lieber ausgleichen durch die Scheidung der absoluten scholastischen Theologie von der neuestens viel besprochenen Verkündigungstheologie, die ja für ihren theologischen Umbau viele Gestaltungsmöglichkeiten hat; vgl. H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung, 2. Aufl., Freiburg 1939, S. 6. Die wissenschaftliche Moral muß ihre begriffliche Arbeit mit aller Nüchternheit und Klarheit fortführen; gerade dieses unbestechliche Wahrheitsstreben wird sie dazu bewegen, auf Fragen zu hören, wie sie besonders im ersten Teil gestellt werden, z. B. Zusammenhang und Zusammenwirken von Natur und Gnade, Verchristlichung auch der Profantätigkeit, psychologische Eigentätigkeit und *opus operatum*, sittliche Werthierarchie usw.; aber mit derselben unerbittlichen Strenge wird sie es ablehnen, mit Verdrängung anderer für die Erkenntnis fruchtbarer Prinzipien Grundsätze in den Vordergrund zu rücken, die zugestandenermaßen nicht alle Probleme lösen und auch die Heiligkeit nicht sichern können, aber doch die Schönheit des Christenlebens aufscheinen lassen (52). Es kann nicht ihre Aufgabe sein, die Wirkkraft der Sittenlehre auf das christliche Volk (89) abzuwägen oder für die Predigt und die „vulgarisation théologique" Anweisungen zu geben (95), der „vitale Wert" ihrer Lehre ist nicht ihre Hauptsorge (117), obwohl sie ihn kennt und herausstellt. Das alles sind wirkliche Aufgaben; aber sie müssen gelöst werden in einem anderen Rahmen, sei es nun der der Aszetik oder der Pastoraltheologie, sei es der einer kerygmatischen Moraltheologie. Diese aber müßte sich an der objektiven Moral orientieren und korrigieren, wenn sie es unternimmt, „die Sittenlehre in ihrer Funktion zum Subjekt noch einmal durchzudenken" (133), sonst verliert sie in ihrer jungen Begeisterung auf der Suche nach dem vitalen Wert den Weg der Wahrheit; irrt sie aber von der Wahrheit ab, sei es inhaltlich, sei es gar schon in ihrer Arbeitsmethode, dann verleugnet sie ihren Mittelpunkt Christus, der Wahrheit und Leben ist. G. Heinzel.

August Adam, Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. 5. Aufl. 8° (207 S.) Kevelaer 1940, Butzon u. Bercker. RM. 3.35. — Der Bruder des bekannten Tübinger Dogmatikers führt hier den Beweis, daß in den letzten Jahrhunderten der Begriff Sittlichkeit eingeengt wurde auf die Tugend der Keuschheit und dadurch „alle anderen sittlichen Fragen automatisch in den Hintergrund gerückt wurden" (26). Dieser Vorwurf trifft nicht die Lehrbücher der Moraltheologie, die „die Sittlichkeit als die Gesamtheit aller ethischen Fragen" erklären (80), noch weniger das kirchliche Lehramt, sondern Prediger, Katecheten und aszetische Schriftsteller; und auch bei diesen eher eine verfehlte Taktik als einen Irrtum im Glauben. Als der „sittenstrenge" Puritanismus von England aus den Kontinent eroberte, waren gerade diese Verteidiger der katholischen Lehre in Gefahr, sich zu einem übersteigerten Spiritualismus verführen zu lassen, um nicht vor der „gehobenen Sittlichkeit" des Gegners zurückstehen zu müssen. Das uralte Leib-Seele-Problem, dessen Verkennung die Kirche bereits in der manichäischen Gnosis überwunden hat, drohte wieder die Glaubenswahrheit von der Liebe als dem ersten und größten

Gebot zu verdunkeln. Gerade das warnende Büchlein Adams, das in kurzer Zeit von 50 auf 200 Seiten anwuchs, und seine freundliche, ja mitunter begeisterte Aufnahme ist ein Beweis, daß in der katholischen Sittenlehre derselbe Geist lebt wie im Evangelium und auch die Praxis dementsprechend „die Jugend nicht durch Keuschheit zur Liebe, sondern umgekehrt durch die Liebe zur Keuschheit führen will" (185). Der Verf. hat aber auch recht, wenn er schreibt: „Jede ausschließliche Betonung einer an sich richtigen Idee birgt die Gefahr der Übertreibung und damit des Irrtums" (119). Diesen Gedanken brachte diese Zeitschrift schon bei der Besprechung der 2. Auflage des Buches (vgl. ZkTh 56 [1932] 440–442) und vielleicht ist der Satz heute zu unterstreichen, da der Puritanismus längst in das entgegengesetzte Extrem umgeschlagen hat. H.

Carl Fervers, Schmerzbetäubung und seelische Schonung. 8° (III u. 171 S.) Stuttgart 1940, Enke. — Der Arzt und Philosoph, der schon wiederholt einer „medizinischen Psychologie" das Wort gesprochen hat (52), beschäftigt sich hier mit dem Problem des Schmerzes. Zwar will das Buch in erster Linie der ärztlichen Praxis dienen, aber auch der Laie auf medizinischem Gebiet liest es mit steigendem Interesse. Von der ärztlichen Erfahrung her wird das Schmerzerlebnis „typisiert" und die Teleologie des Schmerzes gezeichnet, den schon die alten Griechen „den bellenden Wachhund der Gesundheit" nennen. Dabei ist die materialistische Denkweise völlig überwunden und die Seele wieder in den Mittelpunkt gerückt; die schmerzbekämpfenden Methoden sind weitergeführt bis zum religiösen Erlebnis, das „erhaben über menschliche Schmerzbetäubung" Linderung schafft für alle Typen und seelischen Strukturen (145—148). Bei gelegentlichen Bemerkungen über mystische Vorgänge (30. 34. 61) wird der Theologe seine klärende Anmerkung machen, aber er freut sich über die treffende Darstellung der christlichen Auffassung vom Leiden (45 f.) und vor allem auch darüber, daß „einsichtige Psychotherapeuten in letzter Zeit mehrfach" ihre Kranken daran erinnern: „In der christlichen Weltanschauung gründet in gleicher Weise der Mut zur Aktion, wie auch zur Passion" (170). H.

Karl Weinzierl, Die Restitutionslehre der Frühscholastik. gr. 8° (VIII u. 200 S.) München 1936, Hueber. RM. 7.80. — In fünf Teilen legt der Verf. die Anschauungen über die Notwendigkeit und den Umfang der Restitution dar, wie sie zur Zeit der Frühscholastik vorgetragen wurden und wie sie sich auffinden lassen in den Glossen zur Hl. Schrift, bei den Glossatoren des römischen Rechtes, im Kanonischen Rechte, in den Beichtsummen und bei den Vertretern der systematischen Theologie. Er behandelt seinen Gegenstand allseitig und umsichtig. Besonders lobenswert ist, daß er sich nicht damit begnügt, bloß die Theologen und Kanonisten mit ihren Ansichten anzuführen, sondern daß er auch die bedeutendsten Lehrer der damals neu erwachten Wissenschaft vom römischen Rechte heranzieht. Diese, die Legisten, waren vor allem bemüht, die rechtlichen Wurzeln, aus denen eine Restitutionspflicht entspringt, darzulegen. Ebenso haben Theologen aus dem römischen Rechte gewisse Grundsätze aufgenommen und nach diesen bestimmten Fälle entschieden, z. B.: *Quod sine die debetur, statim debetur; Jure naturae aequum est neminem cum alterius detrimento et iniuria fieri locupletiorem* usw. Allerdings gab es auch Gegensätze zwischen den Kanonisten und den Legisten, z. B. in der Zinsfrage und in bezug auf die Ersitzung, die dann gerne eigens hervorgehoben wurden. — Hoffentlich gelingt dem Verf. sein

Vorhaben, die Restitutionslehre der Hochscholastik bis zur Zeit des hl. Thomas von Aquin darzustellen. Freilich dürfte man sich, um zu einem vollen Verständnis der Entwicklung der Anschauungen zu gelangen, nicht darauf beschränken, bloß das zu bringen, was die Gelehrten der Zeit sagen, man müßte auch das flutende gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben beachten, das auch der Wissenschaft oft ihr Gepräge aufzwingt. J. Kleinhappl.

Friedrich Schoenstedt, Der Tyrannenmord im Spätmittelalter (Neue Deutsche Forschungen 198). gr. 8° (X u. 112 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. — Die Untersuchung geht aus von dem Lehrenstreit, der sich an die Ermordung des Herzog Ludwig von Orleans zu Paris im Jahre 1407 schloß. Der Verf. versucht zuerst darzulegen, was Thomas von Aquin und Bartolus von Sassoferrato über Tyrann und Tyrannenmord gelehrt haben. Im weiteren bemüht er sich, zu zeigen, wie in Frankreich unter dem Einfluß der dortigen Auffassung vom Königtum die Benennung Tyrann vom Gewaltherrscher und Eindringling auf den Hochverräter übertragen wurde. Die neuen nationalen Mächte hätten sich auch ein neues Bild vom Herrscher und damit auch ein neues Bild vom Tyrannen geprägt. — Zum Ergebnis wird man sagen müssen: Eine Umbildung des Tyrannenbegriffes, wie sie sich der Verf. denkt, kommt höchstens für den Juristen und allenfalls für den Kasuisten in Frage; der Moraltheologe und der dem scholastischen Naturrecht folgende Ethiker kennt eine solche nicht. In der Darstellung der Lehre des Thomas von Aquin spürt man deutlich, daß dem Verf. die zeitlose und übergeschichtliche Art des Doktor Angelicus fremd und unfaßbar ist. Kl.

Dietmar Westemeyer O.F.M., Donoso Cortés, Staatsmann und Theologe. Eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in die Politik. gr. 8° (VIII u. 262 S.) Münster i. W. 1940, Regensberg. RM. 6.80. — Im Leben und Wirken des bekannten spanischen Staatsmannes Donoso Cortés vollzog sich eine Begegnung von Theologie und Politik in einzigartiger Weise. Es ist sehr zu begrüßen, daß diese im vorliegenden Buche ihre Untersuchung und Darstellung gefunden hat. In den fünf Teilen seiner Arbeit behandelt der Verf. die geistesgeschichtlichen Grundlagen und Voraussetzungen des Denkens von D. C., dann die verschiedenen Ansatzpunkte und Formen seiner politisch ausgerichteten Theologie, seine Auffassung von den zwei entgegengesetzten Fronten des Philosophismus und des Katholizismus im politischen Leben, seinen Kampf gegen Rationalismus, Liberalismus und Sozialismus Proudhonscher Prägung im „Ensayo", gibt dann abschließend eine Zusammenfassung der Grundgedanken Donosos und deckt deren Bedeutung auf für dessen politische Leistung. Der Verf. hat also seinen Gegenstand allseitig und eindringlich behandelt. Seine Ausführungen haben nicht bloß einmalig geschichtlichen, sondern auch grundsätzlichen Wert. Er berichtet nicht bloß, sondern prüft und beurteilt und gibt für seine Stellungnahme auch die nötige Begründung. Bei aller Verehrung und Anerkennung, die er dem Denker und Politiker zollt, deckt er auch die Schwächen auf, die an ihm haften, und die Irrtümer, die ihm unterlaufen sind. Donoso vertritt nämlich einen religiösen Integralismus, „der Unbedingtheit fordert, wo Bedingtheit das Wahre ist" (236). Außerdem findet sich bei ihm Anlehnung an den Traditionalismus und damit verbunden eine Unterbewertung der natürlichen Kräfte der Menschennatur. Die Folge davon ist, daß er von den verschiedenen Staatsformen die Monarchie dem

Katholizismus zuordnet. — Zur Erklärung von Donosos Entwicklung, Wandlung und Endhaltung wäre es vielleicht gut gewesen, sich zu fragen, ob nicht auch seine Herkunft aus dem Kreise der Großgrundbesitzer Estremaduras bestimmenden Einfluß ausgeübt hat. Kl.

Clementinus a Vlissingen O. F. M. Cap., De evolutione definitionis iuris gentium. gr. 8° (190 S.) Rom 1940, Universitas Gregoriana. Lire 25.—. Wir haben eine fleißige Doktorarbeit vor uns. Sie will die Zusammenhänge aufdecken, die zwischen dem *ius gentium* der Römer und dem heutigen Völkerrecht, dem *ius inter gentes*, bestehen. Da sich der Bedeutungswandel des Ausdruckes „*ius gentium*" gerade im 16./18. Jh. vollzog, beschränkt sich der Verf. mit Recht auf diese Zeit. Von den Autoren dieser Zeit zieht er heran Viktoria, Suarez, Grotius, Pufendorf, v. Bynkershoek, de Vattel und Martens. Vielleicht hätte doch der eine oder andere noch berücksichtigt werden können. Das einschlägige Schrifttum ist ziemlich vollständig angeführt. Kl.

Theodor Mathyssek, Leitfaden der Pastoral. Erweiterte Einzelseelsorge. 4. verbesserte und erweiterte Auflage. 8° (XIII u. 367 S.) Limburg a. d. Lahn 1940, Pallottinerverlag. Geb. RM. 5.—. Der Verfasser bietet in gedrängter Kürze, was jeder Priester an praktischen Kenntnissen in die Seelsorge mitbringen muß. Dabei hat die Neuauflage, wie schon der Umfang erkennen läßt, eine namhafte Erweiterung erfahren. Neu sind die Abschnitte über Katholische Aktion (183—209), Eucharistische Bewegung (211—221), Pfarramtliche Kanzleigeschäfte (335—350), und das gediegene Kapitel „Viribus unitis" (287—303), das das Verhältnis des Seelsorgers zum Bischof, zum Hilfspriester, zur weltlichen Obrigkeit, zum Lehrer, zum Küster, zu den Ministranten und auch zur Haushälterin behandelt. Offenbar ist, wie auch der Untertitel andeutet, nicht mehr an einen besonderen Band über Gemeinschaftsseelsorge gedacht, und tatsächlich sind alle wichtigen Fragen der speziellen Pastoral oder Hodegetik behandelt. Erwünscht wäre heute noch ein Wort über die Wandernde Kirche, einen Seelsorgezweig, dessen Bedeutung noch lange nicht von allen Priestern erfaßt wird. F. Weiß.

Otto Schöllig, Die Verwaltung der heiligen Sakramente unter pastoralen Gesichtspunkten. 2. erweiterte Auflage (Herders Theologische Grundrisse). gr. 8° (IX u. 458 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 5.80, geb. RM. 7.—. Der Verf. greift aus dem großen Gebiet der Pastoral nur einen Abschnitt, „die liturgische Pastoral" heraus, behandelt aber dieses an sich schon weite Gebiet mit seltener Klarheit und gewinnender Wärme. An die moraltheologische Behandlung der einzelnen Sakramente schließt sich ein Abschnitt über ihre pastorelle Auswertung, wobei die neueste Literatur benützt und auch neue Seelsorgswege empfohlen werden: Tauf-, Firm- und Eheerneuerungen, Gemeinschaftsmessen, Volkschoralamt, neuzeitliche Gestaltung der kirchlichen Trauung. Den größten Wert erhält das Buch durch den Abschnitt über die Behandlung bestimmter Klassen von Pönitenten. Man wird kaum anderswo etwas psychologisch ebenso Feines wie allseitig Abgewogenes über dieses schwierige Kapitel finden. Der Wunsch des Rezensenten der ersten Auflage, ZkTh 61 (1937) 154, es möchte auch etwas gesagt werden über die Schwere der aufzulegenden Buße, ist noch unerfüllt geblieben. Man versteht, daß auf diesem heiklen Gebiet niemand gern Autorität sein will. Und doch ist die Frage, so sehr man psychologisch-pädagogisches Vorgehen wichtiger finden mag als kasuistische Festlegungen, schon im Interesse einheitlicher Seelsorge nicht zu umgehen. W.

Wendelin Meyer O. F. M. und **Paschalis Neyer O. F. M., Gestaltkräfte lebensnaher Seelsorge** (Wegweisung durch die religiösen Ideen der Zeit, 2. Bd.). gr. 8° (238 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. RM. 6.40. — Der Seelsorger ist zwar mit einer überzeitlichen Aufgabe betraut: ewige Wahrheit zu künden und den Menschen das Heil zu bringen; aber er ist gesandt zu den Menschen seiner Zeit und muß die Grundkräfte der Zeit, die Gestaltkräfte sind, nutzen. Für die Gegenwart ist die Hinwendung zum Leben charakteristisch. Darum wurden die einzelnen Kapitel dieses Buches unter diese Leitidee gestellt. — Zeitnahe Seelsorge wird vom zeitaufgeschlossenen lebendigen Seelsorger getragen. So gilt die erste Sorge der Heranbildung rechter Seelsorger (Steffes, Weiterbildung des Klerus). Den religiösen Themen wird vorausgeschickt eine philosophische Betrachtung der Geistesströmungen von heute (Hengstenberg) und des modernen religiösen Menschen, gezeigt an Rilke (Platz). Eine Überleitung bilden die Ausführungen Soirons von der Natur als *potentia oboedientialis* für die Übernatur, wobei aber die Vorbehalte anzumelden sind, die schon ZkTh 62 (1938) 306 erhoben wurden. Nun werden drei Wahrheiten genannt, die vor allem den Christen von heute religiös formen: der mystische Christus (Jürgensmeier), das Sakrament (Graber) und die Marienlehre (Feckes). Damit ist aufgezeigt, wie christliches Leben entsteht. Die Sorge für dieses Leben ist zwei Erziehungsgemeinschaften anvertraut: der Kirche (Kampmann) und der Familie (Schneider). Welche Bedeutung für die Formung christlichen Lebens die Heiligenverehrung (Zöpfl), die Liturgie (Lang) und das religiöse Brauchtum (Veit) besitzt, wird weiterhin gezeigt. Autorität und Freiheit (Eder) werden von jeder Generation als Spannung empfunden und fordern immer von neuem eine Lösung. Das Schlußkapitel bildet die Darstellung des Eschatologischen als Lebensmacht heutiger Seelsorge (Svoboda). So führt das Sammelwerk den Seelsorger in die geistigen Strömungen der Zeit ein und bietet ihm reiche Anregungen. A. Böhm.

Stephan Berghoff, Zeitgemäße Seelsorge. 3. Aufl. kl. 8° (165 S.) Kevelaer 1939, Butzon u. Bercker. — In bunter Bilderfolge schildert ein Industriepfarrer moderne Seelsorge. Nicht reiht er Kapitel an Kapitel in gleichmäßiger Form; da herrscht reiche Abwechslung. Einmal skizziert der gewandte, humorvolle Schriftsteller ein Gespräch mit einem alterfahrenen Konfrater. Dann wieder kommt ein Brief von einem jungen, tüchtigen Kaplan. Oder es wird einfach ein Bericht hergesetzt, wie sie in einer Pfarre den Kindergottesdienst anpacken. Kaum eine Seelsorgsfrage gibt es, die hier nicht behandelt würde: Predigt, Standesseelsorge, Liturgie, Brautunterricht, Feierstunde, Pfarrhelferin usw. So viele neue Wege und Möglichkeiten werden aufgezeigt, daß man staunend vor dem Neuland der Seelsorge steht. Jeder, der dieses Büchlein liest — es ist nicht bloß literarisches Produkt, sondern Spiegel der Wirklichkeit — muß wieder Mut bekommen. Von christlichem Optimismus spricht jede Seite. B.

Constantin Noppel, Die neue Pfarrei. Eine Grundlegung. 12° (VI u. 232 S.) Freiburg 1938, Herder. RM. 3.—, geb. RM. 4.20. — Der Autor nennt sein Buch eine Grundlegung. Es verdient auch mit vollem Recht diese Bezeichnung. In seinem Buch „Aedificatio Corporis Christi" hat er eine Systematik praktischer Pfarrarbeit aufgestellt; in diesem Buch bietet er eine Theologie der Pfarre, die für eine gedeihliche Arbeit von wesentlicher Bedeutung ist. — Wie der Verf. sein Thema „neue Pfarrei" behandelt, wird schon beim historischen Teil

des Buches deutlich: er stellt die Erneuerung des Pfarrbewußtseins unserer Zeit hinein in den breiten Strom der allgemeinen religiösen Erneuerung, vor allem der liturgischen Bewegung und des Erwachens eines neuen Kirchenbewußtseins. Interessant sind die Hinweise, daß es sich bei dieser Erneuerung keineswegs um eine bloß deutsche Angelegenheit handelt, sondern um ein Anliegen ganz Europas, und daß vor allem Pius XI. die Idee von der „neuen Pfarrei" entschieden aufgegriffen hat. Im Kapitel „Wesensschau der Pfarre" wird der Gedanke vertieft: Pfarre ist Kirche im kleinen, Aufbauzelle des Gesamtorganismus. Wenn also Kirche wieder stärker als christliches Mysterium gesehen wird, dann muß sich ihr Mysteriencharakter in der Pfarre wiederholen. Für den oberflächlichen Betrachter besagt Pfarre ein bloß rechtliches Gebilde; dem Tieferblickenden offenbart sie sich aber als übernatürlich geheimnisvoll. In klassischer Ausgewogenheit nimmt der Verf. die rechte Mitte ein zwischen bloß juridischer und einseitig dogmatischer Auffassung der Pfarre. In konsequenter Weise wird auch der innere Aufbau der Pfarre von der sakramentalen Ausgliederung der Kirche her gesehen. So ist das Buch ein entscheidender Beitrag zum Aufbau der „neuen Pfarrei". B.

Franz Joseph Wothe, Adolf Kolping. Leben und Lehre eines großen Erziehers. kl. 8° (293 S.) Bonn 1938, Buchgemeinde. Geb. RM. 3.80. — Eine Persönlichkeit von so geprägter Eigenart wie Kolping ist schwer zu zeichnen. Wothe macht einen ehrfürchtigen Versuch, Leben und Lehre zu deuten. Nicht nach vorgefaßten Maßen, sondern auf dem Hintergrunde der Zeit und der Menschen, die K. mitformten, wird sein Werden, Wachsen und Wirken geschaut. Dazu dürfen wir einen weiten Blick tun in die reiche und originelle Rüstkammer des großen und erfolgreichen Erziehers. Kraft, Einheit und Rhythmus der Erziehung sieht K. in einem gesunden, glaubenstiefen Familienleben. Weckung und Erstarkung des katholischen Familiengeistes ist also nach K. das erste. Mag sich K. auch gerne einen „systemlosen Erzieher" nennen, so ist bei ihm doch alles klar ausgerichtet nach dem Ziel und gut begründet auf seltene Menschenkenntnis. Bei ihm quillt alles aus lebendigem Glauben und gesundem Hausverstand. So findet auch seine Redner- und Schriftstellerarbeit reichen Widerhall im Volke. Ein Vergleich der Gedanken K.s und jener der Erziehungsenzyklika Pius' XI. zeigen überraschende Gleichstimmigkeit. Kein Wunder, war doch Ratti selbst Gesellenvater. K.s Erziehungsweisheit hat damit aber die höchste Anerkennung gefunden. Ein dankenswertes Buch, das uns in die Welt eines Praktikers führt und uns somit nicht nur bereichert, sondern auch ermutigt.

Rupert Müller.

Der Dienst der Frau in den Religionen und Kirchen (Eine heilige Kirche 21 [1939] Heft 1/5). 8° (168 S.) München, Reinhardt. RM. 3.80. — Wir haben hier ein Sonderheft der Zeitschrift „Eine heilige Kirche" vor uns, das ganz der Stellung der Frau in den verschiedenen Religionsgemeinschaften gewidmet ist. Der Überblick ist aufschlußreich und anregend. Friedrich Heiler, der Herausgeber der Zeitschrift, leitet das Heft ein mit einer weitausholenden Studie über den Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit. Es folgen Untersuchungen über den Dienst der Frau in der alten Kirche, über das Diakonissenwesen, über das Bild der Frau in der römischen Liturgie usw. Die einschlägigen Erscheinungen der katholischen Kirche sind hier mit wohltuender Ehrfurcht und

Objektivität behandelt; so in der Abhandlung „Die Mystikerin in der Kirche", wo die Frage gestellt wird nach dem Verhältnis der katholischen Mystikerinnen zur kirchlichen Autorität. Von ergreifender Frömmigkeit und zugleich echt fraulicher Religiosität zeugt der Artikel „Der Dienst der Mutter in der Kirche". A. Böhm.

Oda Schneider, Vom Priestertum der Frau. 3., erweiterte Aufl. kl. 8° (157 S.) Wien 1940, Herder. RM. 2.60. — Dieses Frauenbuch reiht sich würdig an die besten vorhandenen Frauenbücher; seine zweite Auflage ist denn auch schon ZkTh 62 (1938) 157 empfehlend angezeigt worden. Die dritte erscheint nun erweitert vor allem durch das Schlußkapitel: „Die Sorge des Priesters um die Frau" (134—157). Der erste Teil dieses Kapitels könnte auch überschrieben werden: Christus und die Frau. Denn am strahlenden Bilde Christi wird die Stellung des Priesters zur Frau gezeigt und an den Frauen des Evangeliums das Verhalten der Frau zum Priester. Dieses Kapitel ist mit seltener religiöser Tiefe und psychologischem Feingefühl geschrieben. Unbefangen wird auch von den Schwierigkeiten des erbsündlichen Menschen gesprochen, die im Verhältnis Priester und Frau nicht ausgeschaltet sind. B.

Johannes Nar, Vom Caritaswirken der Seelsorge. 12° (80 S.) Freiburg 1938, Caritasverlag. RM. —.30. — Dieses Büchlein könnte man einen Katechismus über die Caritas nennen. In knappen Kapiteln wird die Pflicht der Caritas für Priester und Gläubige bestimmt und werden ihre Formen gezeigt. Sehr zu begrüßen wäre es, wenn auch die Caritas, die zuweilen noch eine Angelegenheit nur irgendwelcher Gläubiger ist, in die Pfarre eingebaut würde, wie Nar es anregt. Für den Seelsorger finden sich im Anhang praktische Behelfe zur Weckung des Interesses für die Caritas. B.

Rupert Angermair, Das Band der Liebe. Ein Wort über die Formkraft der christlichen Gemeinschaft. gr. 8° (138 S.) Freiburg i. Br. 1940, Caritasverlag. RM. 2.50. — Der Verf. will der Gefahr begegnen, daß sich die Caritas-Arbeit von ihrer seinshaften Wurzel, der Gottes- und Nächstenliebe, mehr und mehr ablöse. Er zeigt, daß die Liebe wesentlich zum christlichen Sein gehört und ebenso wesentlich auf die Gemeinschaft abzielt. Der christlichen Gemeinschaft wiederum ist es wesentlich, Liebe zu vermitteln. In der Pfarrei wird nun der mystische Leib Christi als Organismus zuerst sichtbar; Pfarrseelsorge muß darum wesenhaft auf der Liebe gründen, und der Altar muß stets der lebendige Mittelpunkt bleiben. Der Verf. entwickelt dann die konkreten Auswirkungen so aufgefaßter Caritas. Diese ruft zu allererst die Einzelpersönlichkeit auf zu helfen, wo sie mit ihren Kräften zu helfen vermag. Wichtigste Caritasarbeit leisten sodann Familie und Verwandtschaft, Nachbarschaft, Berufskreis. Für die zahlreichen Fälle, an die die natürlichen Faktoren (auch der Staat) nicht herankommen oder für die sie nicht ausreichen, braucht es die organisierte Caritasarbeit im engeren Sinn. Auch hier werden Winke gegeben, u. a. wie immer die Diözese, die Gesamtkirche im Auge behalten werden muß und das Pfarrprinzip nicht überspitzt werden darf, in welchem Verhältnis die Pfarrcaritas-Organisation zu den überpfarrlichen Verbänden steht. Ein Kapitel über „Priesterpersönlichkeit und in Liebe verbundene Gemeinde" schließt die gehaltvolle Schrift ab.

Engelbert Maaß.

Georg Siegmund, Christentum und gesundes Seelenleben. 8° (183 S.) Paderborn 1940, Schöningh. RM. 2.40. — Das Buch verdankt sein Entstehen einer Reihe von Aufsätzen des Verf., die in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind. Sie werden auf der letzten Seite des Werkes namhaft gemacht. Im Jahre 1939 hat der Verf. ihren Inhalt in Vorträgen für eine breitere Zuhörerschaft verarbeitet. Die meisten dieser Aufsätze stammen aus einer Zeit, da Erörterungen über das kranke Seelenleben auf Interesse rechnen durften. Inzwischen hat sich die öffentliche Aufmerksamkeit anderen Dingen zugewendet, doch sind damit weder die Seelenleiden noch ihre tiefsten Ursachen aus der Welt geschafft. Der Verf. leitet auch nicht dazu an, die leidende Seele durch allerhand Analysen zu durchwühlen, sondern weist auf die häufigsten Wurzeln seelischer Störungen hin und zeigt, wie durch Vorbeugen und Rückkehr zum Quell des Heiles geholfen werden kann. Hin und hin verrät er sich als erfahrenen Fachmann, ohne seine Ausführungen mit allerlei Fachgelehrsamkeit zu beschweren. Vielmehr weiß er das, was er sagen will von Lebensangst, Affektstörungen, Schuld, Zwangsleiden, Feigheit usw., durch zahlreiche Beispiele aus Literatur und Leben verständlich zu machen, und gibt zur Erziehung und Selbsterziehung gute Anregungen. E. M.

Bernhard van Aeken S. J., Hysterie. Beitrag zur speziellen Seelsorge. kl. 8° (111 S.) Paderborn 1940, Schöningh. RM. 1.50. — Nicht mit Unrecht wird die Hysterie von Ärzten „der Proteus" genannt, der alle möglichen Krankheiten vortäuschen kann und daher nicht nur dem Mediziner, sondern auch dem Seelsorger, dem Vorgesetzten, ja auch der Umgebung große Schwierigkeiten für Diagnose und Behandlung bietet. Die medizinische Psychologie hat sich in den letzten Jahrzehnten eingehend mit ihr beschäftigt, manches alte Vorurteil beseitigt und wichtige neue Einsichten gewonnen; wenn auch die Forschung noch nicht abgeschlossen ist, so muß der Seelsorger sich doch über den Stand derselben orientieren, nicht um selbst den Psychiater zu spielen, sondern um keine voreilige, verhängnisvolle Diagnose zu stellen, und mit dem Arzt verständnisvoll mitzuwirken. Das vorliegende Büchlein ist eine vortreffliche Hilfe, in einem größeren Teil für die Orientierung über Wesen und Symptome, im eigentlich pastorellen Teil für Behandlung und Erziehung der Hysteriker, und sei deshalb warm empfohlen. Es erspart dem Seelsorger das Herumsuchen in den oft für den Laien schwer verständlichen medizinischen Werken (auch eine Erklärung der geläufigen Fachausdrücke ist beigegeben), und bietet solide und gesunde Ratschläge für die Pastoral. A. Schmitt.

Für die Schriftleitung verantwortlich: Josef A. Jungmann, Wien I/9, Seitzergasse 3. Druck und Verlag: Felizian Rauch Innsbruck, Innrain Nr. 6-8. — Erscheinungsweise: Vierteljährlich. — Im Falle höherer Gewalt, Betriebsstörung, Verbot, besteht keine Verpflichtung auf Nachlieferung oder Rückzahlung des Bezugspreises. — Printed in Germany.

REGISTER ZUM JAHRGANG 64 (1940)

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. — r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert bzw. angezeigt.

Abellán P., r 226
van Acken B., r 238
Adam A., r 231
Adamek J., Neuersch. 52; r 52
Alfes G., r 167
Algermissen K., r 116
Allroggen Chr., r 167
Altes Testament, Neuersch. 38
Ambrosius, der Verfasser von De Sacramentis, Abh. *Faller* 1. 81
Angermair R., r 237
Annuario di Studi Ebraici, r 39
Aszetik und Mystik, Neuersch. 169
Auer J., r 108

Bachlechner A., Neuersch. 224 f.
Ballmann J., r 116
Bullof H., r 166
Baron P., r 216
Barth T., r 107
Baur J., r 177
Bello St., r 115
Berghoff St., r 235
Bernhofen G., r 113
Berresheim H., r 221
Biehl L., r 57
Böhm A., Neuersch. 235 ff.
Bomm U., r 60
Bonsirven J., r 48
Bopp L., r 59
Bornhäuser K., r 51
Brinktrine J., r 217
Bückers H., r 43

Callewaert C., r 58
Campanella T., r 110
Casper J., r 168
Consultationes iuris canonici, r 224

Dabrowski E., r 47
Dander F., r 152
Deimel L., r 220
Dessauer Ph., r 157
Deubig G., r 116
Diekamp F., r 155
Doctrina duodecim Apost., r 155
Doergens H., Abh.: Seneca im Gegensatz zu Paulus 14
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch. 155
Dondaine A., r 106

Ein Leib, ein Geist, r 222
Erdin F., r 159
Ewald H., r 218

Faller O., Abh.: Ambrosius, der Verfasser von De Sacramentis 1. 81
Fernandez A., r 40
Ferrari dalle Spade G., r 228
Fervers C., r 232
Feuerer G., r 179
Fischer F., r 112
Frau, Der Dienst der, r 236
Frere W., r 55
Freundorfer J., r 116
Fröbes J., r 105

Gerstner F., r 117
Görres F., r 179
Gosso F., r 118
Gottesjubel, Der fließende, r 178
Götz G., r 166
Grill S., r 42
Grimm A., r 117
Grimm L., r 167
Grossouw W., r 41
Gruber D., r 116
Gülker Th., r 117

Hampe K., r 113
Heinzel G., Neuersch. 222 ff. 229 ff.
Hengstenberg H., r 155
Henne-Gräff, r 38
Henny H., r 226
Hessen J., r 215
Hilger H., r 165
Hofbauer J., Neuersch.: 38 f.
Homiletik, Neuersch. 116
Hölters H., r 110
van Hove A., r 224
Huber J., r 167

Janssens-Morandi, r 88
Jone H., r 223
Jungmann J., Abh.: Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes „missa" 26; Neuersch.: 54 ff. 164 ff. 180. 226; r 58
Junk N., r 109
Isaias 7. 8 f. und 7, 16, Abh. *Linder* 101
Itala, r 44

Karrer O., r 50. 158
Kassiepe M., r 180
Katechetik, Neuersch. 164
Katholizismus, Der, der Zukunft, r 149
Kennedy V., r 57
Kirche, Die eine, r 219
Kirchengeschichte, Neuersch. 111
Kirchenrecht, Neuersch. 222
Klaus A., r 56
Kleinhappl J., Neuersch. 228 f. 232 ff.
Knechtle O., r 165
Koch A., Neuersch. 116 ff.
Köhler W., r 51
Koenen J., r 162
Koepgen G., r 155
Korintherbrief, Pastorale Einheit des ersten, Abh. *Prümm* 202
Kortleitner F., r 88 f.
Kradepohl A., r 227
Kreitmaier J., r 178
Kremer G., r 217
Kuderer P., r 179
Kuckhoff J., r 175

Lakner F., Neuersch. 152, 157
Landers E., r 112
Landgraf A., Abh.: Der Porretanismus der Homilien des Radulphus Ardens 132

Linder J., Abh.: Zu Isaias 7, 8 f. und 7, 16: 101; Neuersch.: 38 ff.
Lippert E., r 225
Liturgik, Neuersch. 54
Loidl F., r 115
Lorenz A., Neuersch. 178
Lotz J., Neuersch. 107

Maaß E., Neuersch. 161. 169. 175 f. 178 ff.
Maaß F., Neuersch. 112 ff. 177
Manz G., r 54
Mathyssek Th., r 234
Menge G., r 117. 178
Mercenier-Paris, r 55
Meyer-Neyer, r 235
Minkner K., r 177
„Missa", Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes, Abh. *Jungmann* 26
Mitzka F., Neuersch. 151 f. 161. 163
Mohlberg C., r 54
Molitor J., r 48
Molitor R., r 225
Monzel N., r 219
Moral- und Pastoraltheologie, Neuersch. 229
Mueger J., r 47
Mückshoff M., r 217
Müller R., Neuersch. 236
Müssener H., r 228
„Mysterium Lunae", Abh. *H. Rahner* 61. 121

Nar J., r 237
Naumann V., Neuersch. 110. 171. 175. 177
Neues Testament, Neuersch. 44
Neudorfer K., r 116
Nirbecker H., r 217
Noppel C., r 235

Oggioni E., r 105
Oliver A., r 49
Ott P., r 171

Peter Abaelards Theologia Summi boni, r 106
Pfandl L., r 114
Pfeifer L., r 219
Pfeiffer-Belli W., r 114
Pfeil H., r 219
Philosophie, Neuersch. 105
Philo von Alexandreia, r 52
Pichler H., r 105
Pinsk-Perl, r 58
Pisciculi, r 111
Pohl H., Neuersch.: Philosophie 110
Porretanismus, Der, der Homilien des Radulphus Ardens, Abh. *Landgraf* 132
Poschmann B., r 161
Prämonstratens. Frömmigkeit und die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens, Abh. *G. Schreiber* 181
Prümm K., Abh.: Die pastorale Einheit des ersten Korintherbriefes 202; r 216; Neuersch. 44 ff. 53 f. 158. 174. 215 f.
Przywara E., r 171

Rademacher A., r 222
Radermacher H., r 60
Rahner Hugo, Abh.: „Mysterium Lunae" 61. 121; Neuersch. 111. 118. 115 f. 171; r 152
Rahner Karl, Neuersch. 14 f. 155. 157 ff.; r 174
Religionswissenschaft u. Fundamentaltheologie, Neuersch. 215
Richstaetter C., r 176
Rinna J., r 222
Rötzer W., r 117
Rüger L., r 116

Santeler J., Neuersch. 105 ff.; r 106
Scheeben M., r 155
Scheuermann A., r 224
Schlagenhaufen Fl., Neuersch. 216 ff.
Schmid J., r 45
Schmidlin J., r 115
Schmidt H., r 169
Schmitt A., Neuersch. 238
Schmitz J., r 116. 165
Schneider O., r 237
Schöllig O., r 234
Schoenstedt F., r 233
Schreiber G., Abh.: Prämonstr Frömmigkeit u. die Anfänge des Herz-Jesu Gedankens 181
Schütz A., r 161
Sellmair J., r 156. 173
Seneca im Gegensatz zu Paulus, Abh.: *Doergens* 14
Sertorius L., r 175
Siegmund G., r 238
Sifra, r 89
Staudinger J., r 179
Steffen H., r 117
Stehle K., r 178
Strauch Ph., r 174
Szydelski St., r 42

Tekeyan P., r 160
Thalhammer D., Neuersch. 173. 179. 217
Thils G., r 229
Thoma F., r 168
Thomas v. Kempen, r 176
Tillmann F., r 117
Tyciak J., r 180

Vezin A., r 46
Viller-Rahner, r 174
Vitale S., r 228
Vlissingen C., r 234
Vogt E., r 117
Volk H., r 158
Vollmer H., r 53

Walter E., r 163
Walterscheid-Burgardsmeier, r 167
v. Walther-Wittenheim G., r 113
Waugh E., r 177
Weber F., r 164
Weber S., r 157
Weber W., r 229
Weindel Ph., r 218
Weinzierl K., r 232
Weiß F., Neuersch. 234
Weiß K., r 50
Wenner J., r 225
Westemeyer D., r 233
Wickenhauser, r 45
Willram Br., r 117
Winterswyl L., r 59
Wolff H., r 215
Wothe F. J., r 236
Wundt M., r 109

Zeiger J., r 222

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 241 WIEN 15. JÄNNER 1940

Bei der Redaktion sind seit 15. Oktober 1939 eingelaufen:

Ballhof H., Die Kinderseelsorgstunde im fünften Jahrgang. 8° (64 S.) Düsseldorf 1939, Mosella-Verlag. RM. 1.80

Beltrán de Heredia V., Historia de la Reforma de la Provincia de España 1450—1550. gr. 8° (VIII u. 278 S.) Rom 1939, Ist. Storico Domenicano. Lire 45.—.

Bernardini C. (u. a.), Consultationes Juris Canonici II. gr. 8° (375 S.) Rom 1939, Pont. Inst. utriusque Juris. Lire 25.—

Bernhofen G., Das Kollegiatstift zu Brieg in seiner persönlichen Zusammensetzung von 1369 bis 1534 (Hist. Studien 356). gr. 8° (121 S.) Berlin 1939, Ebering. RM. 4.60

Bibliotheca Theologica (Antiquariatskatalog). III. Historische, systematische und praktische Theologie. 8° (158 S.) Leipzig 1939, P. Koehler

Casper J., Geheimnisse unseres Glaubens. Eine Darstellung der Glaubenslehre für Laien aus dem Geiste der Liturgie. 8° (232 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 3.40

Diekamp Fr., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. 2 Bd. 8./9. Aufl. (X u. 582 S.) Münster 1939, Aschendorff. RM. 12.85.

Dondaine A. O. P., Liber de duobus principiis. Un Traité Néo-Manichéen du XIII^e siècle. gr. 8° (172 S.) Rom 1939, Ist. Storico Domenicano. Lire 48.—

Droste-Hülshoff A. v., Das Geistliche Jahr, hrsg. von *C. Schröder*. kl. 8° (308 S.) Münster 1939. Regensberg. RM. 3.80.

Erdin F., Das Wort Hypostasis. gr. 8° (XX u. 100 S.). Freiburg 1939, Herder. RM. 4.—

Godehard. Wolfhers jüngere Lebensbeschreibung des heiligen Bischofs. Ins Deutsche übertr. von *B. Gerlach*. Hrsg. v. Verein für Heimatkunde im Bistum Hildesheim. 8° (48 u. 16 S.) Hildesheim 1939, F. Borgmeyer.

Guardini R., Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. 8° (XV u. 235 S.) Würzburg 1939. Werkbund-Verlag. RM. 3.70, geb. RM. 5.—

Hölters H., Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelsohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas. gr. 8° (100 S.). Emsdetten 1938, Lechte. RM. 3.60

Kilb G., Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero. 8° (110 S.). Freiburg 1939, Herder. RM. 4.80

Knechtle O., Mit dem Kind durchs Kirchenjahr. Werkbüchlein zur Erziehung der Kinder für das Leben und Beten mit der Kirche. gr. 8° (184 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. RM. 3.20

Kothe J., Die deutschen Osterlieder des Mittelalters. 8° (X u. 132 S.) Breslau 1939, Nischkowsky

Lercher L., Ewige Heimat. 2. Auflage des Buches „Das himmlische Vaterhaus" hrsg. v. *F. Dander*. 8° (152 S.) Innsbruck 1939, F. Rauch. RM. 2.30, geb. RM. 3.30

Lippert P., Aufstiege zum Ewigen. 8° (260 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 2.60; geb. RM. 4.50

Hampe K., Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer. 7. Aufl. hrsg. v. *F. Baethgen*. 8° (XII u. 324) Leipzig 1937, Quelle u. Meyer.

Hocks E., Der letzte deutsche Papst Adrian VI. 1522—1523. Mit 7 Tafeln. 8° (178 S.). Freiburg 1939, Herder

Massen J., Licht durch die Nächte. gr. 8° (292 S.) Freiburg 1939. Herder Kart. RM. 3.50; geb. RM. 4.50

Mein schönster Tag, Blätter für Kommunionkinder 1940. Hrsg. v. Pfarrer *Renkel*. 12 Nummern, je 8 S. gr. 8°. Kempen, Thomas-Verlag

Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke. 4. Bd. 2. Lfg. 4° (S. 81—160). Stuttgart 1939, Kohlhammer.

Mueger J., Dicta Christi de Paracleto. gr. 8° (160 S.) Rom 1938, Typ. Pont. Univ. Gregorianae

Oggioni E., La „Filosofia prima" di Aristotele. (Scienze Filosofiche. Vol. 1) 8° (XII u. 208 S.) Milano 1939, Vita e Pensiero

Pérez J. de, La Cristologia en los Simbolos Toledanos IV, VI y XI. gr. 8° (138 S.). Rom 1939, Pont. Univ. Gregoriana

Pieper K., Neutestamentliche Untersuchungen. gr. 8° (74 S.) Paderborn 1939, Bonifacius-Druckerei

Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums, F. J. Dölger zum 60 Geburtstag dargeboten. Hrsg. von *Th. Klauser* und *A. Rücker* (Antike und Christentum, Ergänzungsband 1). 4° (350 S.) Münster 1939, Aschendorff. RM. 16.75; geb. RM. 18.75

Von Pius XI. zu Pius XII. Hrsg. vom Bischöfl. Ordinariat Berlin. 2. Aufl. Mit 24 Bildern. 8° (104 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 1.—

Rahner H., Eine Theologie der Verkündigung. 2. Aufl. 8° (202 S.). Freiburg 1939, Herder. Geb. RM. 5.20

Santeler J., Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin (Philosophie u. Grenzwissenschaften VII, 2/4). 8° (IV u. 272 S.) Innsbruck 1939, F. Rauch

Scheeben M. J., Briefe nach Rom. Hrsg. von *H. Schauf* und *A. Erlöß*. gr. 8° (150 S.). Freiburg 1939, Herder. Geb. RM. 3.80

Schmitz J., Rein, reif, reich. Ein Buch für reifende Mädchen. kl. 8° (80 S.). Düsseldorf 1939, Mosella-Verlag. RM. 1.—

Schreyer L., Bildnis der Engel. Ein Schau- und Lesebuch. Mit 24 Bildtafeln. gr. 8° (136 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 5.—; geb. RM. 6.80

Till W. u. P. Sanz, Eine griechisch-koptische Odenhandschrift. gr. 8° (112 S.) Rom 1939, Päpstl. Bibelinstitut. Lire 60.—

Ut omnes unum sint. Ein Werkbuch ostkirchlicher Arbeit. Hrsg. von der Abtei St. Joseph zu Gerleve. 8° (159 S.). Münster 1939, Regensberg. RM. 2.40

Van Hove A., De Privilegiis, de Dispensationibus (Commentarium Lovaniense I, 5.). gr. 8° (XIX u. 466 S.) Mecheln 1939, Dessain. Fr. 75.—

Vannutelli P., Synoptica. Commentarii trimestres. Anno IV, n. 2—4. gr. 8° (S. XLVII—CXVI u. 17—64) Rom 1937, Tip. Italo-Orientale

Volk H., Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen. 8° (245 S.). Emsdetten 1939, Lechte. RM. 4.80

Walter E., Sakrament und christliches Leben. 8° (122 S.) Freiburg 1939. Herder. Geb. RM. 1.50

Wolff H., Der lebendige Gott. Nathan Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage (Universitas Archiv 90, 2). gr. 8° (226 S.). Emsdetten 1938, Lechte. RM. 8.—

Zeugen des Wortes. 12°. Freiburg, Herder. Geb. je RM. 1.20:

17. Die Zwölfapostellehre. Aus dem Griechischen von *L. Winterswyl* (80 S.)
18. Thomas von Kempen: Das Leben Meister Gerhards. Übersetzt von *H. Rüssel* (76 S.)
19. Leibnitz G. W., Über die Reunion der Kirche. Auswahl und Übersetzung. Eingeleitet von *L. Winterswyl* (94 S.)
20. Die Kirchenväter an Laien. Briefe der Seelenführung. Übertr. von *L. v. Welsersheimb*. Mit einem Vorwort von *K. Rahner* (92 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. je RM. 1.20

HAEC LOQUERE et exhortare

Monatsschrift für homiletische Wissenschaft und Praxis

Die Zeitschrift wird seit Juli 1939 von dem Benediktinerpater Eberhard Streibl in Metten geleitet und vom Franz Wegner Verlag in Würzburg herausgegeben.

Bezugspreis jährlich RM. 8.— bei Zustellung durch die Post; RM. 9.— bei direktem Versand im Kuvert. Einzelheft RM. —.75. Der Bezugspreis kann auch halbjährlich bezahlt werden.

Trotz der Fülle anregender homiletischer Werke hat eine Predigtzeitschrift noch immer große Aufgaben zu bewältigen. Der Dienst an der Predigt von heute, in den sich die Zeitschrift Haec loquere gestellt hat, wird vor allem von drei Gesichtspunkten geleitet:

1. Unsere Predigt muß sich bei aller Lebensnähe immer wieder an der Fachwissenschaft orientieren.
2. Unsere Predigt muß klar, übersichtlich und volkstümlich sein und der Individualität freien Spielraum lassen.
3. Die liturgische und biblische Arbeit, die sich heute im Leben der Kirche so lebendig zeigt, muß auch unserer Predigt zugute kommen, auf daß unser Wort auch wirklich Heilsverkündung werde.

Bestellungen durch jede Buchhandlung oder direkt beim Verlag

Franz Wegner Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64

Zeitschrift für
ASZESE UND MYSTIK

Gegründet im Jahre 1925 und herausgegeben von der Gesellschaft Jesu. Bisher erschienen bei der Verlagsanstalt Tyrolia in Innsbruck. Schriftleitung Pater Heinrich Bleienstein S. J., München.

Erscheint vierteljährlich von Januar 1940 an im Franz Wegner Verlag, Würzburg. Bezugspreis für alle vier Hefte RM. 7.–, Einzelheft RM. 2.—. Der Bezugspreis kann auch halbjährlich bezahlt werden.

Aszese und Mystik ist die einzige deutsche Fachzeitschrift für aszetische und mystische Theologie. Diese Zweige der Theologie sind keine Geheimnislehre für Mönche und Einsiedler, sondern gehören zu jenen theologischen Fächern, die für die Heiligkeit der Kirche in ihren Gliedern und Ständen von größter seelsorglicher Bedeutung sind.

Das Programm der Zeitschrift ist die Erschließung des Zugangs zu den Höhenwegen der Christlichen Vollkommenheit und die Führung auf diesen Wegen. Sie bringt neben kleineren und größeren Beiträgen, die dieser Vollkommenheit theoretisch und praktisch den Weg bereiten, lückenlose Literaturberichte für diese Fachgebiete.

Bestellungen durch jede Buchhandlung oder direkt beim Verlag

Franz Wegner Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64

Pisciculi

STUDIEN ZUR RELIGION UND KULTUR DES ALTERTUMS

Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstage

dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern

(Antike und Christentum, Ergänzungsband 1.) Mit einem Bilde Dölgers und acht Tafeln. 350 Seiten. 4°. 16.75 RM, Leinenband 18.75 RM

Am 18. Oktober 1939 hat Franz Joseph Dölger, der hervorragende Bonner Religions- und Kulturhistoriker, der Schöpfer des monumentalen Corpus der antiken Fischsymbolik, Herausgeber der Zeitschrift „Antike und Christentum", sein 60. Lebensjahr vollendet. Freunde und Schüler des bahnbrechenden Forschers haben sich zusammengetan, um dem hochverdienten Gelehrten an diesem Tage ein Zeichen ihrer Verehrung und Dankbarkeit in Gestalt einer Festschrift zu widmen. Sie steht im Zeichen der gleichen wissenschaftlichen Aufgabe, der auch die gelehrte Arbeit des Sechzigjährigen mehr als 30 Jahre gegolten hat: über zwanzig namhafte Gelehrte des In- und Auslandes, Theologen, Philologen, Archäologen, Philosophiehistoriker, bemühen sich, von ihrem individuellen Gesichtskreis aus ein Scherflein zur Aufhellung der religiös-kulturellen Geschichte des alten Christentums und seiner Umwelt beizusteuern. Traumgesicht und Ekstase, Engel, Epipompe und Siebenzahl, Katakombe, Querschiff, Conversio und Humanitas — mit diesen Stichworten sind nur einige aus den Problemen angedeutet, die in der Festschrift zur Sprache kommen.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen

Soeben erscheint in 8. und 9. verbesserter Auflage:

FRANZ DIEKAMP

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas

Band 2: Die Lehre von der Schöpfung. Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus. Die Lehre von der Gnade. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium.) X und 582 Seiten. 12.85 RM, geb. 14.75 RM

In der neuen Auflage ist das reiche Schrifttum der letzten Jahre nachgetragen worden. Es hat dem Verfasser manche Anregung zu kleineren und größeren Ergänzungen (auch Kürzungen) des Textes gegeben. In der Mariologie wurde zu dem Abschnitt über die Mittlerschaft der Gottesmutter ein neuer hinzugefügt, um die hierauf bezüglichen Fragen noch weiter zu klären. Auch die formelle Seite des Buches weist viele Verbesserungen auf. So wird das Buch in seiner neuen Gestalt dieselbe günstige Aufnahme finden, die ihm bisher im In- und Auslande bei Theologen und gebildeten Laien zuteil geworden ist.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westfalen)

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 242 WIEN 1. APRIL 1940

Bei der Redaktion sind seit 15. Jänner 1940 eingelaufen:

Abhandlungen der russischen Forschungsgesellschaft. gr. 8°. Prag 1939, Université libre russe. 68: *Lapshin J.*, An Essay on the Russian Actor (S. 161—206). 70: *Lossky N.*, An Epistemological Introduction into Logic (S. 255—294)

Algermissen K., Predigten zur Zeitlage. gr. 8° (227 S.) Hildesheim 1940, Borgmeyer. RM. 4.20; geb. RM. 5.50

Allroggen Ch., Tage der Entscheidung. Einkehrtage für Jungen. 8° (80 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. RM. 1.50

Baumstark A., Liturgie comparée. Conférences faites au Prieuré d'Amay. Ed. refondue. 8° (X u. 276 S.). Monastère d'Amay à Chevetogne 1939

Bertrams J., Gnadentage junger Christen. Acht Vortragsreihen. 8° (105 S.). Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag

Castellino R. G., Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele. gr. 8° (XXVIII u. 283 S.) Turin 1939, Soc. Ed. Internazionale. Lire 20.—

Caussade J. P. de. Ewigkeit im Augenblick. Von der Hingabe an die göttliche Vorsehung. Übertr. von *W. Rüttenauer* (Zeugen des Wortes 21). 8° (86 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 1.20

Deimel L., Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens. gr. 8° (202 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 3.50; geb. RM. 4.80

Dessauer Ph., Der Anfang und das Ende. Eine religiöse und theologische Betrachtung zur Heilsgeschichte. kl. 8° (117 S.) Leipzig 1939, Hegner. RM. 3.80

Ettensperger H., O. S. B., Der Dienst in der Karwoche. 12° (52 S.). Freiburg 1940, Herder

Franzmathes, Kinderführung im katholischen Elternhaus bis zur ersten hl. Kommunion. 8° (88 S.) Hildesheim 1937, Borgmeyer. RM. 1.20

Freundorfer J., Das ewige Evangelium des Kreuzes. Fünf christliche Reden in der Karwoche. 8° (74 S.) Krailling-München 1939, Wewel. RM. 1.25

Gebete der Urkirche. Übertr. von *A. Winterswyl* (Zeugen des Wortes 22). 8° (84 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 1.20

Gröber C., Die Osterbotschaft. Den Soldaten im Feld und den Katholiken in der Heimat gewidmet. 12° (32 S.) Freiburg 1940. Herder

Hessen J., Platonismus und Prophetentum. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. gr. 8° (240 S.) München 1939, E. Reinhardt. RM. 4.80; geb. 6.50

Jülicher A., Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Übersetzung. II.: Marcus-Ev. 4° (160 S.) Berlin 1940, Walter de Gruyter. RM. 30.—

Klauser Th., Doctrina Duodecim Apostolorum. Barnabae Epistula (Florilegium Patristicum 1). 8° (78 S.) Bonn 1940, Hanstein. RM. 3.—

Kohlen W., Das immerwährende Opfer. Eine Sinndeutung der heiligen Messe. kl. 8° (92 S.) München 1939, Kösel-Pustet. Geb. RM. 2.80

Krabbel G., Caritas Pirckheimer. Ein Lebensbild. 8° (VIII u. 240 S. u. 2 Tafeln). Münster 1940, Aschendorff. RM. 4.80; geb. RM. 5.80

— — Ein mutig Herz, ein redlich Wollen. Katholische deutsche Frauen aus den letzten hundert Jahren. 8° (245 S. u. 12 Abb.) Münster o. J., Regensberg. RM. 5.—

Kremer G., Die Kirche der fortlebende Christus. 8° (111 S.) Hildesheim 1939, Borgmeyer

Lippert P., Vom Endlichen zum Unendlichen. Gesammelte Aufsätze hrsg. von *J. Kreitmaier*. 8° (284 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. RM. 3.80

Lortz J., Die Reformation in Deutschland. 2 Bde. gr. 8° (XIV, 436 u. 332 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. RM. 25.—

Lunt W. E., Financial relations of the Papacy with England to 1327. gr. 8° (XIV u. 759 S.). Cambridge (Mass.) 1939, The Mediaeval Academy of America. Geb. Doll. 6.—

Maring A., Der Weltendom und sein Bauherr. Ein Blick in die Bauhütte des Weltalls. 8° (136 S. u. 24 Abb.) Münster o. J., Regensberg. RM. 3.20

Menge G., O. F. M., Im Ringen um Gott. 8° (269 S.) Hildesheim 1939, Borgmeyer

— — Innerlichkeit und Tat. Vorträge über die hl. Elisabeth von Thüringen. 8° (148 S.) Hildesheim 1937, Borgmeyer. RM. 2.—, geb. RM. 3.50

Minkner K., Die Stufenfolge des mystischen Erlebnisses bei William Law (1686—1761). gr. 8° (163 S.) München 1939, Reinhardt. RM. 4.80

Moßhammer O., Irmgard und Marianne. Briefe ins Leben. 8° (50 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. —.90

Most O. J., Die Determinanten des seelischen Lebens. I. Grenzen der kausalen Betrachtungsweise. gr. 8° (312 S.) Breslau 1939, O. Borgmeyer. RM. 9.60; geb. RM. 12.—

Orientalia Christiana Analecta. gr. 8°. Roma 1939, Istituto Orientale: 122. *Bello St.*, La Congrégation de S. Hormisdas (VIII u. 250 S.); 123. *Peters C.*, Das Diatessarion Tatians. Seine Überlieferung und sein Nachwirken (235 S.); 124. *Tekeyan P.*, Controverses christologiques en Arméno-Cilicie (1165—1198). (130 S.)

Ott P., Die Umgestaltung in Christus. Über christliche Grundhaltung. gr. 8° (338 S.). Einsiedeln 1940, Benziger. RM. 7.85; geb. 9.—

Otto R., Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch. 2. Aufl. gr. 8° (IX u. 326 S.) München 1940, C. H. Beck. RM. 9.—; geb. RM. 12.50

Reinartz H., O. S. C., Liturgie in der Krankenstube. kl. 8° (188 S.) Hildesheim 1939, Borgmeyer.

Sellmair J., Der Mensch in der Tragik. 8°. (302 S.) Krailling-München 1939, Wewel

Sommer J., Und die Kirche . . .? Betrachtungen in die Zeit. 8° (87 S.) Hildesheim 1939, Borgmeyer

Stein B., Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis. gr. 8° (XXII u. 366 S.) Emsdetten 1939, Lechte

Strauch Ph., Die Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Adelheid Langmann. Übertragungen von *J. Prestel*. 8° (184 S.) Weimar 1939, Böhlau

Thils G., Tendences actuelles en Théologie Morale. kl. 8° (XI u. 150 S.) Gembloux 1940, J. Duculot

Thoma F., Weg - Wahrheit - Leben. 2. Teil: Unser Weg. 8° (190 S.) München 1940, Kösel-Pustet. RM. 2.80

Thomé J., Meine Freunde! Erbaut das Reich Gottes in euch! Lesungen. 8° (187 S.) Krailling-München 1939, Wewel. RM. 2.80

Tillmann F., Die Episteln und Evangelien der Festtage im Dienste der Predigt erklärt. 8° (VII u. 542 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag

Vlissingen Cl. a, De evolutione definitionis iuris gentium. Studium historico-iuridicum. gr. 8° (188 S.) Rom 1940, Univ. Gregoriana

Weber W., Die politische Klausel in den Konkordaten (Schriften der Akademie für Deutsches Recht 3). gr. 8° (120 S.) Hamburg 1939, Hanseat. Verlagsanstalt. RM. 6.50

Zeiger J., Historia Juris Canonici. I.: De Historia fontium et scientiae Juris Canonici. 8° (129 S.) Rom 1939, Univ. Gregoriana. Lire 18.—

NEUERSCHEINUNG!

MICHAEL SEIDLMAYER

Die Anfänge des großen abendländischen Schismas

Studien zur Kirchenpolitik, insbesondere der spanischen Staaten, und zu den geistigen Kämpfen der Zeit

(Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, herausgegeben von ihrem spanischen Kuratorium E. Eichmann, M. Honecker, Reihe II, Band 5.) 1940. Mit 1 Tafel, XVI u. 374 S. Geh. RM 17.25, geb. RM 19.25

Die schicksalsschwere Papstwahl von 1378, die eigenartige „Indifferenzpolitik" der spanischen Staaten, die Streitschriftenliteratur und die Entstehung des Konzilsgedankens werden hier, großenteils auf Grund eines bisher unbenützten handschriftlichen Materials, eingehend erörtert. Die kirchenpolitische und geistige Lage der Vorreformationszeit erfährt damit eine vielfach neue Beleuchtung.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Verlag Aschendorff, Münster in Westfalen

Wichtige Neuauflage!

Karl Rahner S.J.: **Worte ins Schweigen**

Zweite Auflage. 120 Seiten. Kart. 1.80, Halbl. 2.50 RM.

Man erschrickt ein wenig, wenn man dies Büchlein beginnt und den Lippertschen Tonfall dieser in Frage und Klage sich zu Gott wendenden Rede vernimmt. Ob sie echt ist, diese Rede? Aber bald weiß man: sie ist echt, und es ist nicht Lippert. Es geht hier ehrlich und tief um Fragen, die viele ringende Getreue des Herrn mit sich tragen. Und vor allem gibt es da Fragen, von denen man wünschte, daß alle Priester sie sich stellten. („Seele", München)

Der nach Gott strebende Mensch wird hier nicht mit Ideen abgespeist, sondern in das persönliche Verhältnis zum persönlichen Gott gestellt. Ein Betrachtungsbuch wie es sein soll. (Bistumsblatt, Aachen)

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

‚Schönere Zukunft'

Katholische Wochenschrift für Religion und Kultur

Aus dem Inhalt der neuesten Nummern:

Univ.-Prof. Doktor Andreas Posch: „Urkirche und Frühkatholizismus." · Dr. Josef Eberle: „Segensleistungen des Christentums für Wissenschaft und Bildungspflege." · Univ.-Prof. Dr. Hans Eibl: „Erwägungen zu einer künftigen Metaphysik." · Dr. Gregor Uhlhorn: „Christentum, Rittertum, Soldatentum." Hochschuldozent Dr. Theodor Grentrup: „Die göttliche Vorsehung mit besonderer Rücksicht auf Kriege und Völkerkatastrophen." · Dr. Josef Eberle: „Der Herr der Welten." † Univ.-Prof. Dr. Joh. Bapt. Hirscher: „Die Leistungeu des Christentums für den kranken und sterbenden Menschen." · Studienrat Dr. theol. et. phil. Franz Ranft: „Die ökumenische Aufgabe und der Laie." · Pfarrer Dr. theol. M. Laros: „Der Krieg in religiöser Sicht." Theologieprof. Dr. Josef Mayer: „Das Christentum zur rechten Verteilung der Erdengüter unter die Völker." · Dr. Josef Eberle: „Beten — noch zeitgemäß?" · Dr. phil. h. c. Else Wentscher: „Wie sahen die großen Kirchenväter die Frau?" · Hochschulprof. Dr. Theodor Grentrup: „Mißachtet die Kirche das Leiblich-Kreatürliche?" · Univ.-Prof. Dr. Josef Lortz: „Die Reformation in Deutschland." · Philipp Schmidt S. J.: „Astrologischer Aberglaube und Kriminalität." · Dr. Josef Eberle: „Der Katholizismus — die Religion der Ungeistigen?" Gräfin Olga Taxis-Borcogna: „Große Frauen in großer Zeit." · Die allgemein bekannte große Weltrundschau in jeder Nummer unseres Blattes enthält die reichhaltigste Sammlung von Dokumenten zu den Thematen: Religion, Wissenschaft, Literatur, Kunst, Soziologie.

Um ernsten Interessenten ein näheres Kennenlernen der kulturellen Zeitschrift ‚Schönere Zukunft' zu ermöglichen, wird diese auf Verlangen vier Wochen kostenlos zugesandt.

Bestellungen an den Verlag **‚Schönere Zukunft'**

Wien 117, Nußwaldgasse 14

Weckrufe zur christlichen Verwirklichung

Zweite Auflage / Herausgegeben von Prof. Dr. Josef Beeking

Heft 1: Ganzes Mannestum... / Von der befreienden Macht der Selbstbeherrschung (Männlichkeit).
Heft 2: So viel ist der Mann wert... / Von der Bewährung echten Mannestums.
Heft 3: Die Frau... / Von der heiligen Sendung echten Frauentums.
Heft 4: Gattin sein... / Von der heiligen Sendung der christlichen Gattin.
Heft 5: Das Glück der Ehe... / Von der reinen Ehe Würde und Segen.
Heft 6: Schützet das Edelweiß... / Von den Voraussetzungen und Aufgaben edler Bekanntschaft.
Heft 7: Die Reinheit... / Vom erfolgreichen Kampf um den Adel der Reinheit.
Heft 8: Du Mädchen... / Vom Reifen zur Verantwortung echten und ganzen Frauentums.

Zweifarbendruck, einzeln 10 Rpf. Ab 50 Stück 10 %, ab 100 Stück und mehr 15 % Rabatt. Modern, gehaltvoll, formschön wie alle Beeking-Kleinschriften. Für einfache Menschen und Gebildete.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 243 — WIEN — 1. JULI 1940

Bei der Redaktion sind seit 1. April 1940 eingelaufen:

Abellán P. M., S. J., La fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre (Biblioteca teol. Granadina I, 1). gr. 8° (XXIV u. 211 S.) Granada 1939, Colegio S. J.

Alfes G., Glaubensverkündigung, s. o.*)

Angermair B., Das Band der Liebe. gr. 8° (138 S.) Freiburg i. Br. 1940, Caritasverlag. RM. 2.50

Ballof H., Die Kinderseelsorgstunde, s. o.

Beil A., In Christo Jesu. Von der liturgischen Gemeinschaft zur lebendigen Gemeinde. kl. 8° (132 S.) Freiburg 1940, Caritasverlag. Geb. M. 2.20

Berghoff St., Licht vom Lichte, Predigten. 8° (163 S.) Regensburg o. J., Pustet. RM. 2.80

Betendes Werk. Ein Zeitbuch hrsg. von *R. Schwarz*. gr. 8° (175 S., Beilagen.) Würzburg 1938, Werkbundverlag.

Berchert E., Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat De Communicatione idiomatum des N. Oresme (Beitr. z. Gesch. d. Theol. u. Philos. d. MA. 35, 4/5). gr. 8° (XVI, 153 u. 44* S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 9.50

Breme Th., O. S U., Aller Augen warten auf dich, o Herr. Der Sinn des irdischen Mahles. kl. 8° (76 S.) Münster 1940, Regensberg. RM. 1.80

Browe P., Die Pflichtkommunion im Mittelalter. gr. 8° (XI u. 210 S.) Münster 1940, Regensberg. Geb. RM. 6.50

Desseir M., Die Rede als Kunst. gr. 8° (118 S.) München 1940, E. Reinhardt. RM. 3.—, geb. RM. 4.20

Ewald H. K., Der Kampf um Gott. Betrachtungen zur Seelenhaltung des gläubigen Menschen in unserer Zeit. 8° (63 S.) Würzburg 1940, Becker. RM. 2.—

Ferrari dalle Spade G., Immunità Ecclesiastiche nel Diritto Romano Imperiale. gr. 8° (107—248 S.) Venedig 1939, C. Ferrari

Fröbes J., Logica formalis. gr. 8° (XVI u. 418 S.) Rom 1940, Pont. Univ. Gregoriana. Lire 50.—

Gewieß J., Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte. gr. 8° (XI u. 181 S.) Breslau 1939, Müller u. Seiffert.

Gosso F., Vita economica delle Abbazie Piemontesi (Analecta Gregoriana XXII). gr. 8° (216 S.) Rom 1940, Univ. Gregoriana

Gottesdienst. Ein Zeitbuch hrsg. von *R. Schwarz*. gr. 8° (142 S.) Würzburg 1937, Werkbundverlag

Heinisch P., Theologie des Alten Testamentes. (Die Hl. Schrift des AT. Ergänzungsband I). gr. 8° (XVIII u. 383 S.) Bonn 1940, Hanstein

Hengstenberg H. E., Von der göttlichen Vorsehung, s. o.

Hesse E., Des Herrn Kreuz und Herrlichkeit. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in ihren großen Zusammenhängen. kl. 8° (104 S.) Wien 1940, Herder. Geb. RM. 2.60

Hilger H., Kleine Lehre, s. o.

*) Bei Büchern, die bereits in vorliegendem Heft besprochen sind, wird der Raumersparnis wegen nur Autorname und Anfang des Titels mit dem Vermerk „s(iehe) o(ben)" angeführt.

Hilker O., Die Kinderseelsorgestunde im 1. Jahrg. Entwürfe. 8° (62 S.) 1940. RM. 1.50. — Kurzes Hilfsbuch zum Kleinen Katechismus II, 3. Aufl. 8° (124 S.) 1940. RM. 2.70. — Kurzes Handbuch zum Einheitskatechismus II: Von den Geboten. 8° (IV u. 123 S.) 1940. Geb. RM. 3.30. Paderborn, Schöningh

Hollnsteiner J., Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft, vom Anfang des 13. bis zur Mitte des 15. Jh. (Kirchengeschichte hrsg. von *J. P. Kirsch* II, 2). gr. 8° (564 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 14.80, geb. RM. 18.—

Hünermann W., Die Herrgottsschanze. Eine Geschichte aus der französischen Revolution. 8° (294 S.) Freiburg 1940. Geb. RM. 4.20

Jone H., O. M. Cap., Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones. II. Bd.: Sachenrecht (can. 726—1551). gr. 8° (619 S.) Paderborn 1940, Schöningh. RM. 9.—, geb. RM. 11.—

Jung C. J., Psychologie und Religion. The Terry Lectures 1937. kl. 8° (190 S.) Zürich 1940, Rascher

Kafka G., Naturgesetz, Freiheit und Wunder. 8° (IX u. 123 S.) Paderborn 1940. Bonifacius-Druckerei

Ketter P., Die Samuelbücher. Übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift für das Leben erklärt III, 1). gr. 8° (X u. 319 S.) Freiburg i. Br. 1940, Herder. RM. 4.80, geb. RM. 6.50

Koenen J., Die Bußlehre, s. o.

Kuderer P., Im Heiligen Geiste, s. o.

Lenz M. G., Der Aufstieg. Ein Gespräch unter Freunden. 8° (115 S.) Paderborn o. J., Bonifacius-Druckerei

Lippert E., Glockenläuten als Rechtsbrauch (Das Rechtswahrzeichen 3). 8° (VIII u. 64 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 3.—

Maier J., Studien zur Geschichte der Marienantiphon „Salve Regina". gr. 8° (XI u. 180 S.) Regensburg 1939, Pustet

Messerschmid F., Liturgie und Gemeinde. Grundsätzliches zu Sinn und Werk der volksliturgischen Aufgabe. 8° (134 S.) Würzburg 1939, Werkbund-Verlag

Meyer R., Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien. 8° (168 S.) Leipzig 1940, Lunkenbein

Milthaler F., Die Großgebietiger des Deutschen Ritterordens bis 1440. Ihre Stellung und Befugnisse. gr. 8° (VI u. 116 S.) Königsberg 1940, Ost-Europa-Verlag. RM. 4.80

Mohr H., Die Jahrespredigt des Gottesfreundes. 8° (346 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. RM. 6.50

Nielen J., Das Zeichen des Herrn. Sabbat und Sonntag in biblischer und urchristlicher Bezeugung. 12° (88 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 1.80

Ostlender H., Peter Abaelards Theologia ‚Summi boni' (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters XXXV, 2/3). gr. 8° (XXVIII u. 118 S.) Münster 1939, Aschendorff. RM. 6.90

Osterjubel der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigtägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche. I. Pentekostarion. Übertr. von *K. Kirchhoff O. F. M.* 8° (XXIII u. 309 S.) Münster 1940, Regensberg. RM. 5.60

Pastore A., Logina sperimentale. gr. 8° (XVI u. 339 S.) Neapel 1939, Rondinelli.

Peterson E., Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes. 12° (48 S.) Freiburg 1940, Herder

Pfeiffer-Belli W., Thomas Murner im Schweizer Glaubenskampf. (Corpus Catholicorum 22). gr. 8° (XXXVIII u. 92 S.) Münster 1939, Aschendorff. RM. 5.70

Pichler H., Das Geistvolle in der Natur. 8° (46 S.) Berlin 1939. Junker u. Dünnhaupt. RM. 2.20

Przywara E., S. J., Deus semper maior, s. o.

Puniet, J. de, De Liturgie der Mis. Haar Oorsprong en Geschiedenis. 8° (286 S.) Roermond 1939, Romen. Fl. 2.45, geb. Fl. 3.20

Reetz B., Immer wieder Ostern. 10 Ansprachen. kl. 8° (VII u. 75 S.) Wien 1940, Herder. RM. 1.80

Schmidlin J., Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreißigjährigen Krieges nach den bischöflichen Romberichten. gr. 8° (94 S.) Freiburg 1940, Herder 3.80

Schmidt H., Organische Aszese, s. o.

Seidlmayer M., Die Anfänge des großen Abendländischen Schismas (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft II 5). Mit einer Tafel. (gr. 8° (XIII u. 374 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 17.25; geb. RM. 19.25

Sickenberger J., Erklärung der Johannesapokalypse. 8° (200 S.) Bonn 1940, Hanstein

Siegmund G., Christentum und gesundes Seelenleben. 8° (183 S.) Paderborn 1940. Schöningh. RM. 2.40

Simons F., Indagatio critica in opinionem S. Thomae Aqu. de natura intima transsubstantiationis. gr. 8° (VI u. 74 S.) Indore (USA) 1939, Holkar Government Press

Straßenberger G., Das Geheimnis Christi. Betrachtungsgedanken für Priester und Theologen. 8° (296 S.) München 1940, Kösel-Pustet

Theissing J., Die Lehre von der ewigen Seligkeit (Breslauer Studien z. histor. Theol. N. F. 6). gr. 8° (IV u. 155 S.) Breslau 1940, Müller-Seiffert. RM. 8.40

Thomas A., Veröffentlichungen des Diözesanarchivs Trier. I: Pfarrarchiv, Pfarrregistratur. 8° (62 S.) Saarbrücken 1940, Saarbr. Druckerei

Trapp W., Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung, vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet. 8° (XII u. 384 S.) Regensburg 1940, Pustet. RM. 4.50

Vries, W. de, S. J., Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten (Orientalia christ. analecta 125). gr. 8° (263 S.) Rom 1940, Istituto Orientale

Walter E., Glaube, Hoffnung und Liebe, s. o.

Weber F., Geschichte des Katechismus, s. o.

Witte R., Das katholische Gotteshaus. Sein Bau, seine Ausstattung, seine Pflege. gr. 8° (XXXII u. 466 S.) Mainz 1939, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. RM. 12.50

Wust P., Gestalten und Gedanken. Ein Rückblick auf mein Leben. 8° (228 S.) München 1940, Kösel-Pustet

Zeiger I. A., S. J., Historia Juris Canonici II: De historia institutorum canonicorum. 8° (133 S.) Rom 1940, Univ. Gregoriana. Lire 18.—

Für die Schriftleitung verantwortlich: Josef A. Jungmann S. J., Wien I/9, Seitzergasse 3. Druck und Verlag: Felizian Rauch Innsbruck, Innrain Nr. 6-8. — Erscheinungsweise: Vierteljährlich. — Im Falle höherer Gewalt, Betriebsstörung, Verbot, besteht keine Verpflichtung auf Nachlieferung oder Rückzahlung des Bezugspreises. — Printed in Germany.

Ein Buch, das nicht nur Bayern angeht, sondern alle, die dieses schöne Land und seine Menschen von Grund auf kennenlernen wollen!

FREYBERGER LAURENTIUS **Baiwarisches und Barockes**

120 Seiten. Mit vielen ganzseitigen Bildern. Kartoniert 3.50 RM., Halbleinen 4.40 RM.

„Im Baierisch-Stammestümlichen, in der Wunderwelt des Katholizismus und des Barock ist Freyberger heimisch, und liebenden Auges umfaßt er sie. Möge jeder, der in diese Welt eindringen, der sie durchwandern möchte, dieses liebenswerte Buch zu Rate ziehen. Es wird ihm die Augen — so sie zu schauen und aufzunehmen willig sind, — öffnen, und wird ihm das Herz weit machen." H. D., Hamburg-Lokstedt, 21. 6. 1940.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

Michael Pfliegler **DOKUMENTE ZUR GESCHICHTE DER KIRCHE**

470 Seiten. Ganzleinen RM. 7.20

Die gesammelten Dokumente vermitteln ein objektives und dabei doch lebendiges Bild vom Wachstum unserer Kirche, angefangen von den römischen Christenverfolgungen bis zu den jüngsten Begegnungen dieser Kirche mit den modernen Staaten für jeden, der in der lebendigen Begegnung von Kirche und Welt das unmittelbare Zeugnis der Geschichte anzurufen genötigt ist. *Stimmen der Zeit, Freiburg*

Alois Mager **MYSTIK ALS LEHRE UND LEBEN**

492 Seiten. Ganzleinen RM. 10.—. Kartoniert RM. 8.50

Universitätsprofessor Alois Mager, ein Gelehrter von internationalem Ruf, legt hier die reiche Ernte seines langen Nachdenkens und Forschens über die Phänomene der Mystik und der Mystiker nieder. Mager besitzt für die Untersuchung der Mystik drei Voraussetzungen, die man nicht häufig beim gleichen Forscher beisammenfindet: eine ausgedehnte Kenntnis des mystischen Schrifttums alter und neuerer Zeit, eine gediegene theologische Schulung und eine feine psychologische Beobachtungsgabe; er gilt als einer der ersten Psychologen. *Literarischer Ratgeber, München*

Daniel Feuling O. S. B. **HAUPTFRAGEN DER METAPHYSIK**

Einführung in das philosophische Leben. 576 Seiten. Ganzleinen RM. 9.80. Broschiert RM. 8.50.

Universalität nenne ich als ersten Vorzug ... Es ist ein geradezu imposantes Werk, hervorragend durch Weite des Blicks für die Fülle der metaphysischen Fragen, durch universale Berührung mit der abendländischen Philosophie, hervorragend durch die radikale Ehrlichkeit des Fragens bis in die letzten Möglichkeiten der Fragestellung, hervorragend durch eine straffe Systematik wie auch durch Tiefe der Schau und Spekulation. Ein Werk, durchglüht von philosophischem Eros, durchweht von einem vorbildlichen Wahrheitsethos, geformt in gewinnender Darstellung und in edler Sprache. *Dr. P. Fidelis Schweninger O. F. M.*

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

F. H. KERLE VERLAG HEIDELBERG – INNSBRUCK

„Schönere Zukunft"

Katholische Wochenschrift für Religion und Kultur

Aus dem Inhalt der neuesten Nummern:

Dr. Theodor Grentrup: „Die göttliche Vorsehung mit besonderer Rücksicht auf Kriege und Völkerkatastrophen." · Oberstudiendirektor Dr. Ludwig Hänsel: „Die Philosophie der Werte und der Sinn der Welt." · Dr. Gregor Uhlhorn: „Karl V. und die religiöse Entscheidung an der Wende zur Neuzeit." · Univ.-Professor Dr. A. Köberle: „Warum ich an Gott glaube?" · Univ.-Prof. Dr. Hans Eibl: „Christentum und neues kosmisches Weltbild." · Dr. Joseph Eberle: „Der Katholizismus — die Religion der Ungeistigen und Zurückbleibenden?" · Prof. Otto Urbach: „Zum Verständnis der germanischen Geistesgeschichte vor Karl dem Großen." · Hochschuldozent Dr. Donatus Haugg: „Die Auferstehungsberichte der Heiligen Schrift." · Johannes Bergmaier: „Amerikanische Laienschaft im Dienste der religiösen Wortverkündung." · Dr. Ludwig Glaser: „Ein moderner Arzt über das Wesen des Lebens." · Dr. Gregor Uhlhorn: „Um Krieg und göttliche Weltordnung." · Dr. Heinrich Getzeny: „Die Bibel im Mittelalter." · Ernst Moritz Arndt: „Bekenntnisse und Gebete zur Kriegszeit." · Univ.-Prof. Dr. Walter Schubart: „Neuere Wissenschafts-Entwicklung im Hinblick auf die Religion." Dr. Gregor Uhlhorn: „Kirche und Christentum in Norwegen." · Dr. Oskar Katann: „Die religiöse Haltung der Dichter der Befreiungskriege." · P. Benedikt Momme Nissen O. P.: „Meine Seele in der Welt." Die allgemein bekannte große Weltrundschau in jeder Nummer unseres Blattes enthält die reichhaltigste Sammlung von Dokumenten zu den Thematen: Religion, Wissenschaft, Literatur, Kunst, Soziologie.

Um ernsten Interessenten ein näheres Kennenlernen der kulturellen Zeitschrift „Schönere Zukunft" zu ermöglichen, wird diese auf Verlangen vier Wochen kostenlos zugesandt.

Bestellungen an den Verlag **„Schönere Zukunft"**
Wien 117, Nußwaldgasse 14

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 244 WIEN 1. NOVEMBER 1940

Bei der Redaktion sind seit 1. Juli 1940 eingelaufen:

Acken B. van, S. J., Hysterie, s. o.

Adam K., Das Wesen des Katholizismus. 8. Aufl. 8° (280 S.) Düsseldorf 1940, Mosella. Geb. RM. 6.80

Athanasius, Werke. Hrsg. von *H.-G. Opitz.* II, 1: Die Apologien: 8. Historia Arianorum (c. 32—Schluß); 9. De synodis (c. 1—13). (8. Lieferung). 4° (S. 201—240). Berlin 1940, W. de Gruyter. RM. 6.50

Baron P., Un théologue laïque, s. o.

Barthels K., Zeitnahe Seelsorge. Entwurf einer Prinzipienlehre I. kl. 8° (40 S.) Wien 1940, Herder. RM. 1.—

Bevilacqua G., Christ, sei Christ. kl. 8° (163 S.) Einsiedeln/Köln. o. J., Benziger. RM. 2.70, geb. RM. 3.50

Braun J., Irdisches und Himmlisches. Ein religiöses Hausbuch für Feiertag und Feierabend im Anschluß an das Kirchenjahr. gr. 8° (380 S.) Bonn 1939, Buchgemeinde. Geb. RM. 5.80

Browe P., Die häufige Kommunion im Mittelalter. gr. 8° (VIII u. 183 S.) Münster i. W. 1938, Regensberg. Geb. RM. 6.—

Caraffa F., Il monasterio florense di S. Maria della gloria presso Anagni con una introduzione sui monaci florensi e i loro monasteri. gr. 8° (XX u. 133 S.) Roma 1940, Istituto Grafico Tiberino

Christliche Besinnung. Religiöse Kleinschriften. 12° (je 16 S.) Folge V, 33—40. Würzburg 1940, Werkbundverlag. Je RM. —.25

Clasen S., O. F. M., Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreites (Franzisk. Forschungen 7). gr. 8° (VIII u. 136 S.) Werl i. W., Franziskus-Druckerei

Doering-Hartig. Christliche Symbole. Leitfaden durch die Formen- und Ideenwelt der Sinnbilder in der christlichen Kunst. 8° (210 S. und 103 Abbildungen). Freiburg 1940, Herder. RM. 3.20

Fernández A., S. J., Problemas de topografía Palestinense (Collectanea biblica 31). gr. 8° (224 S.) Barcelona 1936, Editorial Lit. Español (Cortes Catalanas 581). Doll. 2.25

Freundorfer J., Vorsehung, Leid und Krieg. Bibl. Gedanken (Bücher christl. Lebens 1). kl. 8° (96 S.) Würzburg 1940, Echter-Verlag. RM. 1.20

Gickler D., Glaubenslehre und Glaubensverbreitung (Missionsärztliche Fürsorge 6). 8° (20 S.) Köln, Albertus-Magnus-Verlag. RM. —.60

Graber R., Die Frohbotschaft vom sakramentalen Leben (Bücher christl. Lebens 2). kl. 8° (119 S.) Würzburg 1940, Echter-Verlag. RM. 1.20

— — Die letzten Dinge des Menschen und der Welt (Bücher christl. Lebens 4). kl. 8° (80 S.) Würzburg 1940, Echter-Verlag. RM. 1.20

Grabmann M., Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jh.s mit Textausgabe eines Sophismas des Boetius von Dacien. Ein Beitrag zur Geschichte des Einwirkens der Aristotelischen Logik auf die Ausgestaltung der mittelalterlichen philosophischen Disputation (Beiträge zur Geschichte d. Phil. und Theol. d. MA XXXVI, 1). gr. 8° (VIII u. 98 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 4.50

*) Bei Büchern, die bereits in vorliegendem Heft besprochen sind, wird der Raumersparnis wegen nur Autorname und Anfang des Titels mit dem Vermerk „s(iehe) o(ben)" angeführt.

Guardini R., Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des NT. I. T.: Das Christusbild der Paulinischen Schriften. 8° (VIII u. 90 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. RM. 2.—

— — Das Harren der Schöpfung. Röm. 8, 12—39. (22 S.); „Im Anfang war das Wort". Joh. 1, 1—18. 8° (22 S.); Die christliche Liebe. I. Kor. 13. 8° (24 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. Je RM. —.75

— — Besinnung vor der Feier der heiligen Messe. I.: Die Haltung. kl. 8° (173 S.); II: Die Messe als Ganzes. kl. 8° (140 S.) Mainz 1939, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. je RM. 3.50

Hasebrink J., Das Alte Testament als Vorbereitung auf Christus für Religionsunterricht, Seelsorgstunden und Pfarrbibelkreise übersichtlich zusammengestellt. kl. 8° (16 S.) Düsseldorf 1940, Mosella. RM. —.15; Das Neue Testament (ebenso). kl. 8° (28 S.) RM. —.30

Hengstenberg H. E., Das Band zwischen Gott und Schöpfung. 8° (216 S.) Paderborn 1940, Bonifazius-Druckerei. Geb. RM. 6.—

Hoeltker G., Un Crocifisso del Rio Sepik (Nuova Guinea) (Annali Lateranensi IV). 8° (S. 200—211). Città del Vaticano 1940, Tipografia Vaticana

Hugo a St. Charo, Tractatus super missam seu speculum ecclesiae. Ed. *G. Sölch* (Opuscula et textus, ser. liturg. 9). kl. 8° (55 S.) Münster i. W. 1940, Aschendorff. RM. 1.10

Imle F., Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bonaventura. gr. 8° (VII u. 471 S.) Werl i. W. 1939. Franziskusdruckerei. Geb. RM. 10.—

Kalverkamp D., O. F. M., Die Vollkommenheitslehre des Franziskaners Heinrich Herp (Franzisk. Forschungen 6). gr. 8° (XVI u. 209 S.) Werl i. W. 1940, Franziskusdruckerei. RM. 8.—

Karrer O., Erklärung des Matthäusevangelimus. München, Ars sacra. 8 Bändchen. 12° (je ca. 80 S.) je RM. 1.—.

Katholische missionsärztliche Fürsorge, Jahresgabe 1940, hrsg. von *K. Bosslet*. 8°. Albertus-Magnus-Verlag. RM. 2.—

Keseling P., Gottes Weltregiment, Des Aurelius Augustinus „Zwei Bücher von der Ordnung". kl. 8° (252 S.) Münster i. W. 1940, Regensberg

Kienitz E. R. v., Brautexamen. 12° (36 S.) Freiburg 1940, Herder

Kirchhoff K., In Paradisum. Totenhymnen der byzantinischen Kirche. kl. 8° (111 S.) Münster i. W. 1940, Regensberg. RM. 2.50

Könn J., Glauben und Lieben. Bibellesungen über die Johannesbriefe. 8° (237 S.) Einsiedeln-Köln 1940, Benziger. Geb. RM. 5.20

Kötter E., Weg des Kindes zu Gott. Anleitung zur rel. Führung des Kindes. gr. 8° (160 S.) Freiburg i. Br. 1940, Herder. RM. 2.—

Kradepohl A., Stellvertretung, s. o.

Kremer J., Auf dem Wege zu Christus. Einführung in die Geschichte der vorchristlichen Offenbarung. 8° (64 S.) Düsseldorf 1940, Mosella

Laros M., Evangelium hier und heute. 4. Bd.: Der rel. Sinn II. 8° (261 S.) Regensburg 1900, Pustet. RM. 3.70, geb. RM. 4.70

Mathyssek Th., Leitfaden der Pastoral, s. o.

Meister Eckhart, Die deutschen und latein. Werke. 4°. Stuttgart, Kohlhammer. Die latein. Werke, III. Bd.: Expositio s. evangelii sec. Joh., 3. Liefg. (S. 161—240); Untersuchungen, I. Bd.: *J. Quint*, Neue Hss.-Funde zur Überlieferung Meister Eckharts und seiner Schule

Morant P., Introductio specialis in libros Novi Testamenti (Compendium Introductionis in S. Scripturam III). 8° (XIV u. 392 S.) Roma 1940, Ferrari. L. 32.—

Morath W., Die Maximianskathedra in Ravenna (Freiburger Theol. Studien 54). gr. 8° (XII u. 114 S., 16 S. Bilderanhang). Freiburg 1940, Herder. RM. 4.60

Mückshoff M., O. F. M. Cap., Die Quaestiones disputatae, s. o.

Müssener H., Das katholische Eherecht, s. o.

Pabel R., Athos der heilige Berg. Begegnung mit dem christlichen Osten. gr. 8° (XVI u. 191 S.) Münster 1940, Regensberg. Geb. RM. 7.60

Parsch P., Volks-Liturgie. Ihr Sinn und Umfang. 8° (544 S.) Wien 1940, Klosterneuburg. Geb. RM. 5.40

Rinna J., Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim hl. Ambrosius. Diss. (Pontif. Universitas Gregoriana). 8° (174 S.) Rom 1940, Saler (Piazza Costanzo Ciano 117). Lire 24.—

Robertz K., Held, Narr oder Heiliger? Heiliges Leben des Eismissionärs Grollier (Bücher christl. Lebens 5). kl. 8° (92 S.) Würzburg 1940, Echter. RM. 1.20

Roeck Alois, Wandel im Licht. Sonntagsgedanken im Umlauf des Kirchenjahres. 8° (274 S.) München 1940, Kösel-Pustet. Geb. RM. 5.—

Roeser E., Liturgisches Gebet und Privatgebet. Begriff, geschichtliches Verhältnis und Wertung. 8° (VII u. 50 S.) Wien I 1940, Herder

Rüssel H. W., Gestalt eines christlichen Humanismus. 8° (194 S.) Amsterdam 1940, Pantheon-Verlag. Geb. RM. 6.40

Schaefer T., De Religiosis ad normam Codicis Juris Canonici. 8° (LXIII u. 1370 S.) Romae 1940, Herder. L. 94.—

Schmaus M., Katholische Dogmatik. Bd. I: Einleitung, Gott der Eine und Dreieinige. 2. Aufl. gr. 8° (372 S.); Bd. III: Die Kirche und das göttliche Leben. gr. 8° (411 S.) München 1940, Max Hueber

Schmidt J., Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament (Alttest. Abh. XIII, 5). gr. 8° (187 S.) Münster i. W. 1940, Aschendorff. RM. 10.40

Schneider O., Vom Priestertum der Frau, s. o.

Schöllgen W., Christliche Tapferkeit in Krankheit und Tod (Bücher christl. Lebens 3). kl. 8° (87 S.) Würzburg 1940, Echter-Verlag. RM. 1.20

Schöttl J., Kirchliche Reformen des Salzburger Erzbischofs Hieronymus v. Colloredo im Zeitalter der Aufklärung (Südostbayerische Heimatstudien 16). 8° (190 S.) Hirschenhausen, Post Jetzendorf (Bayern) 1939, Weber

Schnitzler T., Christus-Kirche in Passion und Auferstehung. kl. 8° (101 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag

Schröteler J., S. J., Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des 16. Jahrhunderts. 8° (XXII u. 544 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. RM. 18.—

Schuck J., Die heilige Straße. Geschichte des Erdenweges Jesu. gr. 8° (218 S.) Würzburg o. J., Echter-Verlag. RM. 5.80

— — Der Segen Gottes. Ein christliches Hausbuch. gr. 8° (308 S.) Würzburg 1939, Echter-Verlag. RM. 5.80

Severus v. P. E., Lupus von Ferrières. Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrh. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums [illegible]). gr. 8° (194 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 9.—

Spiegel J., Das Markusevangelium (Die Bibelstunde 3). gr. 8° (208 S.) Mainz 1940, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. RM. 6.70

Van den Oudenrijn M. A., Les Constitutions des frères arméniens de Saint Basile en Italie (Orientalia christiana Analecta 126). 8° (XVIII u. 142 S.) Roma 1940, Pont. Instit. orientalium studiorum

Wessely F., Leben aus Gott und für Gott. 8° (264 S.) München 1940, Kösel-Pustet. Geb. RM. 4.50

Weindel Ph., Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie J. A. Staudenmaiers (Abhandlungen aus Ethik und Moral). 8° (192 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. RM. 6.—

Westermayer D., Donoso Cortés, s. o.

Wittmann M., Die moderne Wertethik. Historisch untersucht und kritisch geprüft. gr. 8° (VIII u. 361 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM 12.—, geb. RM. 14.—

NEUERSCHEINUNGEN UND GESCHENKBÜCHER

Johann Franz Moritz

Berge und Glaube

84 Seiten, mit zehn Lichtbildern — Kartoniert 2.30 RM, Halbleinen 3.20 RM

Ein Buch solchen Inhaltes hat mir schon lange als wünschenswert vor Augen geschwebt . . . Johann Franz Moritz ist ein von hohen Idealen erfüllter Freund der Natur und insbesondere der Berge, deren erhabene Schönheit er in hinreißenden Worten zu schildern weiß. Er zeigt, wie diese den Menschen zu immer innigerer Gottverbundenheit zu führen vermag.

Domkapitular Dr. A. Wildenauer, Wien

Franz Richter

Das Heiligste, was es gibt

96 Seiten — Kartoniert 1.80 RM, in Halbleinen gebunden 2.60 RM

Hier erhalten die Dogmen über die Eucharistie Lebensnähe, werden beglückend und bereichernd erfaßt. Die Sprache der Theologen wird Sprache des heutigen Menschen. Der Sinn des Testamentes Christi ist in seinem Reichtum sichtbar, tiefstes Suchen der Menschenseele findet Antwort. Spiritual Dr. A. Stöger, St. Pölten

Karl Rahner

Worte ins Schweigen

Zweite Auflage — 120 Seiten — Kartoniert 1.80 RM, gebunden 2.70 RM

Man scheut sich, es zu sagen, aber es ist doch die blanke Wahrheit, daß dieses Büchlein, in dem Theologie und Gebet in einer heute kaum vorstellbaren Weise zur Einheit geworden sind, an die Bekenntnisse Augustins und die Meditationen Anselms erinnert. Literarischer Ratgeber, Paderborn

Ludwig Lercher

Ewige Heimat

Zweite Auflage des Buches „Das ewige Vaterhaus". Aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Franz Dander
152 Seiten — Kartoniert 2.30 RM, Leinen 3.30 RM

Ein liebes, prachtvolles Büchlein über das glückliche selige Ziel des Menschen, für jedermann. Wie sprechen doch diese trostreichen Kapitel des christlichen Glaubens das suchende Menschenherz an. Braunauer Kirchenblatt, Trautenau

Josef Fattinger

Predigt des Lebens

Zweite Auflage — 472 Seiten — Kartoniert 7.20 RM, in Halbleinen 8.20 RM

Eine Volkschristenlehre in Beispielen aus Welt und Leben. Fattinger ist ganz modern und zeitnah, belegt seine Ausführungen quellenmäßig, überzeugt durchschlagend und beleuchtet durch seine Beispiele trefflich den weiten Stoff der katholischen Glaubens- und Sittenlehre. Cistercienser-Chronik, Mehrerau

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen!

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG